كتاب فيه أربع رسائل منها ثلث في
تحقيق المقدمات الاربع من كلام التلويح
وفيه رسالة في علم الكلام في تحقيق
الرؤية والكلام وهي مهمة جدا

متممة

سيد حسين

تملكه من فيض ربه الغني
عبد [illegible]
[illegible]

ملكه هو الفقير الحقير
عفو ربه القدير

گستلي حضري

مما انتظم بعون الملك القدير في سلك
ملك العبد الفقير احمد بن عبد الله الشهير
بغوري الحقير

فيه ثلاث رسائل
تتعلق بكلام التلويح في بحث
المقدمات الاربع

وفيه رسالة في علم الكلام
تتعلق بتحقيق الرؤية والكلام

ثم انتظم في سلك ملك
افقر الورى محمد بن الهمام
لبن المنقار عفا الله
عنه

ثم ساقته يد المقادير
الى حيز ملك العبد الفقير
المعترف بالعجز والتقصير
الحسن البوريني الشافعي
لطف الله به وساق الخير بسببه
بالنبي وآله وصحبه

ملك الفقير الى مولاه
الغني احمد بن [illegible]
لطف الله به [illegible]
وعفى عنه
[illegible]

هذه رسالة على كلام التلويح تتعلق
ببحث المقدمات الاربع.

خود دانان علم... اهل... على... بعض

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

وقد اختلفوا في ان حسن المأمور به آه قال في المنار ان الحسن الثابت
للمأمور به من مدلولات الامر وعند اصحاب الحديث حسن من موجباته وهو بناء على مسئلة
العقل انه هل يعرف الحسن والقبح ام لا فعندهم لا حظ له في ذلك وانما يعرف بالامر
والنهي فيكون الحسن ثابتا بنفس الامر وعندنا لما كان للعقل حظ في معرفة حسن بعض
المشروعات دون بعض كان الامر دليلا ومعرفا لما ثبت حسنه بالعقل وموجبا
لما لم يعرف وفي كلامه بحث من وجهين الاول معنى كون الحسن من مدلولات الامر انه ثابت
للفعل في نفسه والامر كاشف عنه وبناء عليه معنى انه حسن قام به فان الشارع
لا يأمر بفعل ليس فيه جهة حسنه ومعنى كونه من موجباته انه ليس للفعل في نفسه جهة حسن
بل الامر به يحسنه لا على حتى لو نهي لكان قبيحا وعلى هذا لا وجه لبناء هذه المسئلة
على مسئلة العقل بل الاولى العكس فانه اذا ثبت للفعل حسن او قبح في حد ذاته امكن
معرفة العقل اياه وان لم يرد به الشرع واذا كان ذلك متفرعا على ورود الامر
او النهي لم يكن للعقل ان يحكم به ما لم يوجد ورود الامر بالفعل او النهي عنه الثاني
ان القائلين بان حسن الافعال من مدلولات الامر قد اطبقوا على ان الامر يدرك في جميع الافعال ويدل
عليه صدر كلامه اتصاف ... حيث قال الحسن بعينه نوعان نوع يعرف حسنه بالعقل وهذه

كالايمان

كالايمان واصل العبادات او بنوع آخر نوع حسنه بالشرع لا بالعقل وجملة نحو معارف
العبادات وهيآتها وشروطها واوقاتها فانه لو كانت الصلوة على غير هذه الهيئة
المشروعة فالعقل لا يحكم بحسنها ولو شرعت بدون الوضوء لم يحكم العقل ايضا فان
اصل العبادات وهو الايمان حسن بدون الطهارة فالصلوة اولى لكن متى ورد
الشرع بها على وجه قبل العقل وعرف انه هو الحكمة وان لم يعرف على وجه الحسن
والحكمة فهذا صريح في ان حسن الامور المقيدة ليس لورود الامر بها بل ورودها
لحسنها فلا وجه لقوله الامر دليل ومعرف لما ثبت حسنه بالعقل وموجب لما لم
يعرف بل الوجه ان يقال الامر مؤيد للعقل ومؤكد للحكم فيما ثبت حسنه ومعرف
ودليل لما لا يعرف كما هو المشهور في الكتب وربما يمكن الحمل على هذا بنوع الوجهين
فتدبر   وجعل اي جعلت الاسباب متوافقة الطاف بعالي اي
جعلت متوافقة لالباب فاما الذي يقراه بلفظ الغيبة واللام عوض عن
المضاف اليه اي جعلت اسبابا متوافقة او بلفظ الحكاية والاسباب بدل
من ضمير المتكلم   وبالمعنى الاول الحلو حسن والمر قبيح هذا انما يستقيم على ظاهرها
ورد في الكتاب تفسير الحسن والقبح بملايمة الطبع ومنافرته متابعة للامام
الرازي لا على ما ورد في اكثر الكتب من تفسيرهما بملايمة الغرض ومنافرته وقد

هذا الوجه مذكور في شرح المواقف

نعم عن هذا المعنى بالمصلحة والمفسدة ايضا لانه قد صرحوا بان الحسن والقبح بهذا المعنى من خواص
الفعل وانهما اضافيان تختلف باختلاف الاضافة فان قتل زيد مصلحة لاعدائه
ملائم لغرضهم مفسدة لاوليائه منافر لغرضهم وهذا التفسير اوفق للعرف ويمكن
ان يقول ملائمة الطبع بملائمة الغرض فان حصول غرض المرء ملائم لطبعه
وبالمعنى الثاني العلم حسن والجهل قبيح فان العلم كمال والجهل نقصان والمراد بالكمال هنا
حصول ما ينبغي للشيء ووصوله الى ما يليق به والنقصان عبارة عن عدم الكمال
عما من شانه وقد صرحوا بان الحسن والقبح بهذا المعنى من خواص الصفات لا يوجد في الافعال
لانه من الظاهر ان ارتفاع الموصوف وانحطاطه انما يكون بالمعاني القائمة به الراسخة
فيه كالفضائل والرذائل بخلاف الافعال فانه لسرعة تقضيها وعدم تقررها في الموصوف
بها لا يعد كمالا او نقصانا الا باعتبار ما يدل عليه من مباديه في الاخلاق والملكات
والشارح لما غفل عن هذه النكتة بحث عما اورد من النقل العادي في موضع النزاع
في مسئلة الحسن والقبح من انه لا يمكن تنزيهه عن الكذب في الكلام اللفظي بانه نقص الا ان عراف
بالقبح العقلي اذ لا فرق بين النقص والقبح في الافعال على انه اعترف به من حيث
لا يدري حيث بين وجه النقص في الكذب بانه امارة الجهل او العجز او العبث
والجهل والعجز من الصفات والعبث لا يمكن تنزيهه الا بان يقال قبيح عقلا

قوله على انه اعترف به فيه خلل ظاهر

ومنها

ومنها ما هو نظري كحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار حسن الكذب
النافع لو سلم فلا شبهة في انه شيء جلي يحكم العقل في بادي الرأي بناء على عدم كونه
خاليا عن المنفعة وكذا قبح الصدق الضار يحكم العقل عليه لمضرته من غير احتياج
الى نظر وتأمل وانما الذي يظهر بتدقيق النظر قبح الكذب وان كان نافعا
وحسن الصدق وان كان ضارا ولهذا وقع التمسك بهما في الكتب المشهورة ولعل
ما وقع للشارح سهو من القلم لا قصد للمخالفة ولا غاية لفعله اي ليس لفعله
علة غائية باعثة له على الاقدام على الفعل واما الغاية بمعنى الامر المترتب فعلى فعله
مشتمل على غايات لا تحصى ومصالح وحكم لا تخفى وبمعنى كونه صفة كمال
بناء على ما توهمه من ظن بان الحسن بهذا المعنى في الافعال وقد عرفت جلية الحال والمشهور
انه قد يكتفى في حسن الفعل وقبحه بكونه متعلق المدح والذم من غير اعتبار قيد
التعلق الثواب والعقاب وافعال الله تعالى كلها حسنة بهذا المعنى اذ لا يخلو فعل من افعاله
عن حكمة باهرة وغاية حميدة بل لا قبح بالنسبة اليه لان الكل ملكه فله ان يتصرف
كيف يشاء ولا تغافلهم على انه ليس مأمورا به يمكن ان يقال ان بعض ما امر به مما استعمل فيه
صيغة الامر مرادا بها معانيها المتعلقة بالاحكام اعني الوجوب والندب والاباحة
بقرينة وقوعه في تعريف الحسن على انه في الكتاب تكميره نوع خفاء يزول بالتفسير
الوارد منهم

والتصريح بتعين مرادهم ولانه ليس متعلق المدح والثواب وسو معنى الحسن هذا
المحصر بهم فانه قد ثبت منهم تفسير الحسن والقبح بالاحتياج في فعل وما فيه حرج اى اثم
وتنفعه وهم مصرحون بان الحسن بهذا المعنى يعم المباح وافعال الله تعالى وافعال البهائم
والقبيح هو الحرام فقط وتفسيرهما بما يتعلق به المدح والثواب والذم والعقاب
اصطلاح آخر ايضا لهم فهذا النظر انما نشاء من اشتباه احد الاصطلاحين
بالآخر لا يشتمل المباح وقد سبق منه ان الحسن ما يتعلق بفعله المدح والثواب
والمباح ليس كذلك فكيف يصح تعريفه بما يشتمل الا انه لم يلتفت اليه لما ان تفسير
الالفاظ مبنى على الوضع والاصطلاح ولا سيما اذا ثبت اصطلاح آخر كما عرفت
فالمراد لان هذا اراد التعميم تعريفه فالاوضح تعريفه بالم ينه عنه او في تعريفه بما
امر به على هذا التقدير نوع خفي كما ترى لان ما لهما لان يفعلان قد لا يكون
حسنا بل قبيحا المشهور ان فعل الساهي والمجنون وما في حكمهما لا يوصف عندهم
بالحسن والقبح ولا يصح ان يقال فيه له ان يفعل او لا يفعل اذ لا حكم للعقل الا
في الافعال الاختيارية الصادرة من علم تام واختيار كامل الاول ان
الفعل الغير المقدور الذي لا يعلم حاله الخ ليس المراد من الفعل الغير المقدور
ما لا يدخل تحت هذا الفاعل اذ لا يجوز ان يكون له وجوه فضلا عن ان يكون

والعقل

واسطة بل ما هو مثل فعل الملجاء وكذلك ليس المراد بما لا يعلم حاله ما لم يعلم حاله بالعقل وان يمكن العقد من العلم بحاله لانه ربما يكون حسنا وربما يكون قبيحا بل لا سبيل للعقل للاهتداء الى العلم بحاله والشرع لم يرد بعد او لم يصل وعلى هذا فلا حكم للعقل فيهما عندهم فلا اشكال في خروجهما عن التعريفين وكونهما واسطة فانهم مصرحون بذلك وبان المنقسم الى الحسن والقبيح هو الفعل الذي يتعلق به حكم من قبل العقل والشرع ومعنى قولهم لا واسطة انه ليس من المقسم فهو غير داخل في القسمين كما في التعريف نعم بل الاشكال في جعله من قسم القبيح على خلاف اصطلاحهم وفي ادراجه في تعريف القبيح بما ليس له فعله فانه قول بوجوب المنع من فعله على خلاف ما ذهبوا اليه ويمكن الجواب عنه بان المراد المكروه كراهة التحريم يريد ان المراد بالمكروه المعدود من القبيح ليس المكروه باصطلاحهم اعني ما يمدح على تركه ولا يذم على فعله حتى يناقش في كونه مما ليس للعالم بحاله ان يفعله بل المراد المكروه كراهة التحريم على مذهب الامام محمد بن الحسن وهو ما منع عن فعله بدليل ظني ولا شبهة في قبحه وحرمته فالمكروه كراهة التنزيهية داخل في الحسن وهو بعيد كان هذا الاستعمال للكل مما لا وجه له لما سبق من ان الحسن يطلق ويراد به ما لا حرج في فعله والمكروه

لا يقال عندهم ان الاضطرارات والاتفاقيات لا توصف بالحسن والقبح اتفاقا كما يصرح به المص بعد انحصار ...

والعدول بان الاستعمال ... لا يليق ... له وجه ... في الحسن ... الاستبعاد ... النزاع ... في الحسن مطلقا اي اصطلاحهم ... كان

كراهة التنزيه داخل فيه بلا شبهة وقد اعترف به في فوايد شرح الاصول

ابن الحاجب والمتبادر من قولنا انه ليس بفعل الله والفعل له وعدم منعه

منه كما ان المتبادر ليس له ان يفعل المنع وعدم الاطلاق والاول

مساول الاحكام الاربعة والثاني مخصوص بالحرام على ما اشير اليه في المنهاج و

صرح به في شروحه ثم انه امر وضعي مبني على الوضع والاصطلاح واذا

ثبت هذا الاصطلاح من الجمهور فكيف يبعد من اهل الحق ان يسمى

على منوالهم واما حكم المص بدخول المكروه فيما ليس له ان يفعل فيبتني على

انه اراد به المكروه كراهة التحريم وقد عرفت انه حرام ممنوع عنه

فلا خلاف في المعنى لا بفعل العقل ولا يخطر بالبال حسنه لكن لمناقش

بانه ان اريد تعقله بالكنه فمم وان اريد بالوجه فلا يجدي ويدفع بان

المدعي جلي والغرض التنبيه دون الاستدلال فانه لا شبهة ان تعقل

بعض لا جعل بالكنه مع الغفلة عن حسنه وهذا القدر كاف والاولى

عن امر
لما صدق على المعدوم امر صحيح لا صحة كثير من العبادات المفروضة فكان

التعرض لاضافة الصحيح للتحقيق اضافته بالاحسن والا فلا حاجة اليه

والثاني ان الصدق على المعدوم لا يقتضي العدمية بل يريد ان حمل

النفي

الشئ على المعدوم حمل الاشتقاق لا يقتضي كونه امرا عدميا اذ ربما يكون
محمولا على الموجود ايضا فيكون حصة منه موجودة واخرى معدومة
وهذا انما يتصور اذا كان المحمول مشتركا لفظا واما اذا كان مشتركا
معنى فيكون شيئا واحدا حقيقة فكيف يتصور ان يكون وجوديا وعدميا
فان الوجودي يكون وجوده بخلاف العدمي واختلاف اللازمين يدل
على اختلاف الملزومين فان قلت المراد بالحصة ليس ما هو المشهور
من معنى المشترك مضموما اليه غيره بل المجموع المركب من المعنى المشترك والامر
المنضم اليه فيجوز ان يكون احدى الحصتين وجودية والاخرى عدمية قلنا
المعنى المشترك ان كان امرا وجوديا لا يجوز قيامه بالمعدوم فلا يحمل
عليه حمل الاشتقاق وان كان عدميا كان المركب منه ومن غيره ايضا
عدميا فلا يتصور حصة منه موجودة فالصواب الاقتصار على
ما اشار اليه بقوله وبالجملة وتحقيقه ان السلب عبارة عن نفي الوجود
والوجود قد يكون وجود الشئ في نفسه وقد يكون وجوده له ولغيره فحرف
السلب المضموم الى الشئ قد يكون لسلب وجوده في نفسه فيكون ما صدق عليه
هذا السلب معدوما لا محالة وقد يكون لسلب وجوده لغيره فلا يلزم

عدمه اذ الموجود في الخارج كغيره سلبه عن غيره فعدمه ما صدق عليه صورة
السلب يتوقف على وجودية المسلوب وكون حرف السلب وجوده في نفسه
فالاستدلال بعدمية السلب وجودية المسلوب دور   ولا يخفى انه
لا جهة للتخصيص بالقبيح لا يشتبه على ذي مسكة ان التعرض للقبيح ليس للتخصيص
بل على سبيل التمثيل والتصوير والتعدد قدس الامام الرازي حيث قال في المحصول
دخول هذه القبائح في الوجود اما على سبيل الحظر او على سبيل الاتفاق
والوجه في تعيينه لذلك ان عدم اتصاف الاضطراري والاتفاقي بالقبح
عند العقل اظهر فهو لان يذكر في معرض الالزام اخرى اجدر   فانه
لا حاجة على تقدير عدم التمكن الى ما ذكره من الاستدلال واما احتاج اليه
لما اشتهر ان عدم التمكن من الترك ربما يكون من جهته وهو مترتبا على اختياره
فلا ينافي كون الفعل اختياريا فدفعه بما ذكره من الاستدلال كما فعل
مثل ذلك هو وغيره فيما اذا تمكن من الترك واحتاج الفعل الى مرجح يكون
وجوده عنده قوله فلا يتم الدليل من غير مرجح فان نفي الخاص لا يوجب
نفي العام فلا يلزم عدم توقفه على مرجح من عند الفاعل عدم توقفه
على مرجح اصلا وجوابه انا فرضنا الفاعل ممكنا من الفعل والترك

تلوه اقتاع

وانه فلو احتاج الفعل الى مرجح لا من عنده فان وجب الفعل عنده كان
اضطراريا ولم يكن الفاعل متمكنا من الفعل والترك وان لم يجب كان
وقوعه تارة وعدمه اخرى رجحانا من غير مرجح لم يصح كونه
اتفاقيا ممنوع ادلا لم ان عدم توقف الممكن في وجوده على مرجح ينافي كونه
اتفاقيا فان الاتفاق لاحتياج الممكن الى المؤثر فالقول بان وجود العالم
بطريق الاتفاق وقد صرح به في شرح المقاصد وقال الامام في
المحصول ان توقف على المرجح فاما من الفاعل او من غيره او لا منه ولا
من غيره ويبطل كل من الاقسام الثلثة ثم قال وان لم يتوقف على المرجح
كان اتفاقيا وقال ايضا ان كان المرجح لا من الفاعل ولا من غيره كان
وجوده اتفاقيا واما انه لا بد من الاتفاقي من وجود جميع ما يتوقف
عليه وجوده فمسلم لكن لا يدفع به الرجحان من غير مرجح لا الاتفاقي فيما
وجد لا عن سبب يرجح وجوده على عدمه سواء وجد لا عن سبب
او وجد عن سبب لا يتعين به وجوده واما ان يوجد من غير ان يوجد
ما يتوقف عليه وجوده فكلا والمص اول المنع وفيه نظر والصحيح
ان المص اورد المنع على كل من المقدمتين المذكورتين على تقدير

اراده كل من المعنيين لكن الضوا عنه منع المقدمة العاملة بانه اذا اوجب
الفعل عند وجود المرجح يكون اضطراريا لانه اريد بالفعل الحالة الحاصلة
بالمصدر واما منع المقدمة العاملة بانه اذا توقف على مرجح يجب وجوده
عنده على هذا التقدير بعد صحيح بانه مبني على تسليم مقدمة واقام البرهان
على بطلانها في المقدمة الباقية لكنها لما كانت مما ادعاها البعض
رأى اثبات المطلوب على ذلك التقدير ايضا احوط منزلة الاحتياط واذا
اريد بالفعل نفس الايقاع والاحداث فالمختار عنده منع المقدمة العاملة
بانه اذا توقف على مرجح وجب عنده لكنه اورد المنع على المقدمة
العاملة بانه اذا وجب عند وجود المرجح يكون اضطراريا توسعا في الحول
وبدلا للمجهود في اثبات المقصود ولو انه عكس القصة وقال اورد
المنع على المقدمة العاملة بانه اذا وجب عند وجود المرجح لا يكون اختياريا
اذا اريد بالفعل الحاصل بالمصدر وعلى المقدمة العاملة بانه اذا توقف
على مرجح وجب عنده اذا اريد نفس الايقاع لامكن توجيه كلامه بانه
اعتبر ما عليه التعويل ولم يلتفت الى غيره وسيطلعك على جلية الحال اذا
احصل التوجيه التام ... دعوى الرابع ان اعتراض هو انه انا يلتزم ان الفعل

سوهو

يتوقف على مرجح لكن لا يلزم كونه اضطراريا اذ المرجح اختيار العبد
والوجوب المترتب على الاختيار لا ينافيه بل يحققه كما مر ولذا لا يطلق التولد
المذكور عليه لكنه اعتمد في ذلك على ما سبق من انا ننقل الكلام الى ذلك
الاختيار حتى ينتهي الى مرجح لا يكون منه دفعا للدور والتسلسل   وقد
يطلق على الوصف الحاصل للفاعل المصدر وقد يطلق على الوصف الحاصل
للمفعول ايضا كالنقش والخط والرسم الى ما لا يحصى   وبرهان التطبيق
ليس بتمام على ما عرف في علم الكلام كانه يريد ما ذكره في شرح المقاصد من
انه منقوض بمراتب الاعداد وبمعلومات الله ومقدوراته لا يقال هي
امور معدومة والتطبيق لا يجري الا في الموجودات لانا نقول لا تطبيق
الا بحسب العقل فان كفى فيه ملاحظة اجزاء الجملتين على الاجمال امكن
التطبيق في الموجودات والمعدومات بلا تفاوت وان احتيج الى ملاحظة
اجزائهما على التفصيل فلا تطبيق لا في الموجودات ولا في المعدومات هذا
والمشهور ان الملاحظة الاجمالية كافية في الموجودات المترتبة المجتمعة
في الوجود واما المعدومات والموجودات التي لا ترتب فيما بينها او لا اجتماع
لآحادها في الوجود فلا يتصور التطبيق فيها الا بملاحظة اجزائها

مفصلة هذا عند الحكيم والمتكلمون على ان الملاحظة الاجمالية كافية في الامور التي ضبطها الوجود وفي الجملة كان بين احادها ترتب واجتماع في الوجود او لا ولا يخفى انه انما يلزم الحاجة الى الشيء ايجاده واذا اوجد الفاعل شيئا فالفعل الصادر منه ليس الا ايجاده ولا يتصور ان يكون الشيء موجودا بفعل فاعل وايجاده موجود الفعل غيره اذ لا معنى لصدوره عنه الا صدور ايجاده على انه يكفي الاستدلال في محل الكلام في الفاعل على الاستقلال وفي المعلول الاول للمبدا الاول ولا يلزم منه نفي التكوين الحادث عند تعلق القدرة والارادة بوجود الشيء ان اريد التكوين مفهومه الظاهر اعني الايجاد والاحداث ولا شك انه صفة للمكون قائم به فلا يجوز ان يكون له وجود حادث والا لزم كونه تعالى محلا للحوادث والشيخ الاشعري لا يقول به بحيث لم ينقل بعدمه يلزم القول بكونه امرا اعتباريا لا حصول له في الاعيان وان اريد به المكون المحدث على ما يحكى عن الشيخ الاشعري ان التكوين نفس المكون فلا كلام فيه ولا نزاع وانما المدعى ان نفي الايقاع لا وجود له في الاعيان على ان الشارح وجهه بان المراد ان شيئا اذا اوجد شيئا فالذي حصل في الخارج هو الاثر واما الايجاد

لاستدلال

والاحداث

والاحداث فامر عقلي لا تحقق له في الاعيان والمشهور عن الاشاعرة في
انكار التكوين انه ان اريد به الايجاد والاحداث فهو صفة نسبية اضافية
حادثة عن حدوث المكونات لا وجود لها في الاعيان وان اريد مبدؤه
فهو القدرة بعينها فلا يثبت صفة وراء السبع المشهورة وبالجملة كون
التكوين بمعنى الايجاد والاحداث امرا موجودا في الاعيان مع ظهور بطلانه
مما لا قائل به واما النزاع في انه هل له مبدا موجود غير القدرة والارادة
ام لا وان لم يتوقف وجوده على موجد كان واجبا والاظهر
ان يقال كان وجوده رجحانا بلا وجوب مرجح فان يقال يتوقف
وجوده على موجد انما يلزم كونه واجبا لو ثبت ان كل ممكن يتوقف
وجوده على موجد مستقل كالاستدلال على الشيء بما يتوقف عليه ذلك
انه اعتباري عقلي بمعنى لو ان وجود الممكن لو توقف على الايجاد فلا يكون
ان يتوقف على وجوده الخارجي اذ لا وجود له في الخارج على ما مر بل على
وجوده الذهني وهو ايضا باطل لانه نسبة بين الممكن وعليه متاخرة
عنهما ذهنا وهذا انما يتم لو توقف على وجوده في نفسه واما اذا
توقف على وجوده لغيره واتصافه الغير به في الخارج كما هو الواقع

ولا نعم يرد على المص لنزاع الايجاد لو جعل من جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن
وجزء من العلة لكان وجوب وجود المعلول عند وجود علته اوليا غنيا
عن البيان بما ذكره من الاستدلال ولم يكن لعاقل مجال ان يرد ذلك ويذهب
على خلافه فان معنى الايجاد جعل الغير موجودا فلا يتصور ايجاد امر من العلة
بدون وجود من المعلول بل التحول لا محالة اثر من اثار العلة ولازم من
لوازمها فلم يجعل من اجزاء العلة التامة اذ المراد منها هو المؤثر المستجمع
لشرائط التاثير ولهذا امكنهم القول بالعلة البسيطة فان العلة
عندهم منقسمة الى علة بسيطة وعلة مركبة لان نسبته الى جميع الاوقات
على السوية لان المفروض ان جميع ما يتوقف عليه وجود الممكن متحقق
في جميعها فلا تفاوت فيها بالنسبة الى ما يرجع الى وجوده وله مدخل
في علته وان امكن وجود التفاوت في غيره فوجود المعلول في بعضها
دون بعض محال بلا مرجح كما ان اتصاف بالايجاد ولزومه لها
في بعض الاوقات دون بعض كذلك فلا فرق بين وجود المعلول وايجاد
العلة في ذلك بل المعقول بالذات من الايجاد على ما هو معنى المعقول المطلق
واما الاثر الحاصل فانما هو مفعول للعلة ثانيا وبالواسطة

قوله واهل

هذا الكلام لطيف

فان قيل الا يكفى فى وقوع الممكن اولوية لما ذهب بعضهم الى ان الفاعل المختار يصدر عنه الفعل بمجرد الاولوية فى غير ان ينتهى الى حد الوجوب اراد ان يوضح شبهتهم بعبارة مفصلة فاورد هذا السوال الذى تقريرا لمذهبهم واجاب عنه بالفصل والا فقد ثبت بالبرهان السابق انه لابد للممكن من علة يجب وجوده عند وجودها وعدمه عند عدمه فلم يتصور للممكن حصول الاولوية الغير المنتهية الى حد الوجوب فضلا عن ان يوجد بها وذلك لان الممكن ان وجد علته التامة وجب وجوده والا امتنع ولا اولوية مع الامتناع يعنى انها مع كونها اولية مشهورة قد ظهر فى التقرير السابق ان هذه القضية اعنى احتياج الممكن الى العلة وهو ضرورى والمذكور فى معرض الاستدلال تنبيه على ما بينه علته فيما سبق التاء وجوب وجوده عند وجودها فظاهر انه غير ضرورى ولهذا يمكن فيه الخلاف والثالث وجوب عدمه عند عدمها والظاهر انه ضرورى وغرض المص ههنا دعوى الاتفاق والشهرة بين الحكماء والمتكلمين المسئلة الى الاهم هذه المطالب فقوله اوله لم يقع موقعه واعترض عليه الحكماء واجيب عنه تارة باختيار ان اختياره حادث وسيظهر وجه

النقص عما لزمه واخرى باختياره فذم ولا يلزم قدم المعلول لان
اختياره متعلق في الازل بوجوده الحادث لوقت وجوده فان قيل اذا
كان احسان متعلقا بهذا الطرف في الازل كان هذا الطرف واجب
الوقوع وهو مناف لكونه تعالى قادرا اجيب بان منع الوجوب المترتب
على الاختيار لا ينافيه بل يحققه بناء على انه اعتبار عقلي يؤكد
الوجوب قد عرفت ان كون الشيء اعتباريا عقليا لا ينافي لوقت وجود
الممكن على وجوده لغيره بل الوجه في عدم اعتباره من اجزاء العلة التامة
كما هو في ان المراد بها هو المؤثر المستجمع لشرائط التاثير والوجوب السابق
اثر للعلة مترتب على فعلها وتاثيرها بعد تمام شرائطها بل لا اثر للعلة
بالحقيقة غيره وان طبيعة الممكن مستعدة لقبول الوجود والاتصاف
به وطبيعة الوجود صالحة لان يكون صفة لها لكن الممكن لامكانه
واستواء طرفي الاتصاف بالوجود وعدمها نسبة الى ذاته احتاج الى
مرجح يرجح احد طرفيه على الآخر فاذا حصل من العلة رجحان طرف الاتصاف
بالوجود اتصف به من غير توقف على امر آخر فالفعل الاولى للعلة ليس
الا ترجيح جانب الوجود فالايجاد هو الايجاب بالحقيقة فليس للعلة

اثر

اثران ذاتيان هما الوجوب والوجود واذا قالوا علة الشيء ما يحتاج اليه
في وجوده ارادوا ما يحتاج اليه في ترجيح وجوده اعني وجوبه لكن لما كان الظاهر
والاثر المطلوب لما كان هو الوجود كان الوجوب من متعلقاته ومتمماته
مع نوع خفاء فيه اقاموا مقامه ونزلوه منزلته اخذا بالحاصل ونظرا
الى الظاهر كانه تنبيه على منشاء الغلط وذلك لان ظاهر كلامهم
مشعر بسبق الوجوب حقيقة وفي نفس الامر لا بحسب اعتبار العقل فكانه اشتبه
عليهم احد المتسقين بالآخر هذا ولو انه قال كانه توجيه لكلامهم بعد
ابطال ما دل عليه ظاهره لكان احسن وبهذا يندفع ما يقال
الخ فان هذا الكلام يتناوله بعينه فان ترجيح الارادة ان كان
حادثا لم يكن جميع ما يتوقف عليه وجود الحادث قديما وان كان
قديما فان كان له اختصاص بوقت معين كان ذلك الوقت
من جملة ما يتوقف عليه وجوده والا كان وجوده في ذلك الوقت
رجحانا من غير مرجح بل الاظهر انه لا حاجة الى هذه المقدمات
يريد انه لا حاجة الى المقدمة القائلة بان علة الحادث لا يجب ان يكون
قديمة باسرها وانما جعلها مقدمة باعتبار ما ذكره في بيانها من

من المقدمات وههنا تامل فانه لو لم يثبت هذه المقدمة لجاز ان يكون علة
الحادث موجودا محضا او موجودا مع معدوما ويكون العدم الذي
لم يدخل فيها عدما قديما فلا يثبت دخول امور لا موجودة ولا معدومة
في علة الحادث فان حاصل الحجة على دخول تلك الامور في علة الحادث
ان البعض الحادث في تلك العلة ليس بموجود اذ الموجود لاستناده
الى الواجب يجب ان يكون قديما ولا معدوم محض ولا مركب منهما
اذ العدم القديم لا يصلح لذلك والعدم الحادث لا يحصل الا بانتفاء
وجود ويتوجه لاستناده الى الواجب الى ما قررنا ههنا فصح ان يكون
امر لا موجود ولا معدوما ولو جاز ان يكون علة الحادث قديما بتمامها
لم يحتج الى ذلك الامر واما قوله والا فصح انه من تتبع بعض الطريق
وفيما ذكره المص دفع لما يقال من ان القديم المختار بارادته القديمة
المتعلقة بالحوادث لاوقات وجوداتها علة قديمة لها فلا يتم
اذ لو توقف على عدم شيء ولنفرضه عمروا فاما ان يتوقف على عدم السابق
او عدم اللاحق يرد عليه بانه لا يلزم دخول المعدوم في علة الحادث
لو توقف على عدم السابق واللاحق لجواز توقفه على بعض المعدوم بالعدم

المسلم

المستمرة كالامور الاعتبارية المسمعة الوجود في الخارج فظاهر غير مستقيم فان
الامور المستمرة العدم مستمرة ازلا وابدا فلا ينفع اعتبارها في العلية في حدوث
المعلول لكون المقصود ان الامور الاعتبارية وان لم يكن لها ثبوت في انفسها
لكن جاز ثبوتها لغيرها فيتجدد بين يكون المعتبر في علية الحادث اتصافا مفهوم من
المفهومات بتلك الامور ولا يحتاج الى اسناد ذلك الاتصاف الى الواجب بطريق الايجاب
فلا يلزم قدم الحادث الا ان هذا بعينه ما اختاره المص بكلفة الا اسناد
الحادث الى القديم لكنه جعل تلك الامور واسطة بين الموجود والمعدوم
فالموجود عنده ماله ثبوت في نفسه والمعدوم ما لا ثبوت له في نفسه ولا لغيره
وجعل الامور الوجودية التي لا ثبوت لها في نفسها ولها ثبوت لغيرها
واسطة كالاضافات ولا نزاع معه الا في تسمية تلك الامور احوالا وتخصيص
المعدوم بالا ثبوت الا في نفسه ولا في غيره اذ في كلامه ما يشعر بانه لا واسطة
بين الموجود والمعدوم بمعنى ما ليس بموجود وهذا نزاع لفظي راجع الى الوضع
والاصطلاح لا لوجود علة الوجود والبقاء وعلة البقاء بقاء
العلة كما ان علة الوجود وجود العلة ذلك لوجود جميع الموجودات
المفتقرة اليها مستلزما للعدم الذي له مدخل في العلية لا يخفى عليك

انه اذا كان جميع الموجودات التي لها مدخل في العلة مستلزما للعدم الذي
له مدخل فيها كان ذلك العدم في حكم تلك الموجودات فلا ينفع في حدوث
المعلول وقد نبهناك على ان الحادث لما وجب حدوث شيء من علته فالمقصود
بعض ذلك البعض بانه ليس بموجود ولا معدوم ولا مركب منهما فيكون واسطة
وهذا السقط ايضا قول ولا شك ان العدم المانع دخلا اذ لا ننكر دخول
العدم في العلة اصلا وانما ننكر ان حدوث المعلول لحدوث العدم
الذي له مدخل في العلة وقد ثبت هذا بثبوت القضية المذكورة فتدبر
ويمكن تقريره بوجه آخر هذا التقرير لطالب اذ المقصود
ان علة الحادث لا يجوز ان يكون موجودات مع معدوما وقد حصل
بثبوت القضية المذكورة وبيان استلزام القضية المذكورة لاستحالة
عدم زيد الحادث المسبوق بالعدم مما لا دخل له في هذا المقصود
بل الذي يثبت ان الموجودة التي حكمنا بانها لو حدث وحدة زيد لا يجوز
ان يكون علة لزيد والا لزم قدمه وهذا بعينه ما ذكره سابقا من ان علة
الحادث لو كانت موجودا محضة لزم قدم الحادث او انتفاء القدم
فالاستدراك باق بحاله مع زيادة التوضيح لما لا حاجة له والا وجه ان يقال

لما وقع

فرغ عن اقامة البرهان على ثبوت القضية المذكورة اشار الى ما يلزمها
ويحدس في تحصيلها من استحالة امر ثابت في الواقع اعني عدم زيد الحادث
المسبوق بالعدم اولا القول بدخول المادة من الامور اللاموجودة واللامعدومة
فعله وهذا نوع اثباته لتلك الامور ايضا ولهذا عقبه بقوله فيثبت
الحق على وجه يتوهم ترتيبه عليه حرفا على صيغة الالهام والتوريه
فان قلت لم لا يجوز ان يكون من جملة تلك الموجودات اي التي يفتقر اليها وجود
زيد الحادث فاعل بالاختيار ويكون عدم زيد لعدم ايجاده باختياره لا
لعدم شيء من جملة علله فلا يكون القضية المذكورة مستلزمة لقولنا كلما عدم
زيد عدم لشيء من الموجودات المفتقر اليها كما زعمتم وتقرير جوابه ان الكلام
على تقدير وجوب المعلول عند وجود العلة فيكون ارادة المختار من جملة
العلة ايضا اذ لا وجوب بدونها فان كانت قديمة لزم تخلف الحادث
عن علته التامة وذلك مناف للتقدير المذكور وان كانت حادثة كان
عدمها السابق لا استناده الى الواجب مستلزما لانعدام الواجب وقد
خفي توجيه هذا السوال على بعضهم فقال هذا السوال بمعارضة ليس
ولا مناقضة ولا نقض اجمالي ولا تعلق له بما سبق من الدليل على ابطال

الاقسام الثلثة كيف وقد صرح بما يتوقف بعدم وروده على الوليد المذكور

وضعف هذا الكلام غني عن الكلام وان المناسبة بين العلة

والمعلول في كل الوجوه وعلى اثرها تصور غير واجبة وليس بين الموجب والمختار

من المناسبة والمنافرة ما يستقل العقل عن صدوره منه واي مانع في

ترتب وجوب المعلول على ارادة الفاعل واختياره ولو صح ما ذكر لم

يتصور فعل اختياري والذات التي يمتنع زوالها كيف يوجب

اثرا يجب زواله هذا حق ولكنه انما يتم على مذهب من يجعل الحركة عبارة

عن الكون الثاني ومعنى عدم استقرارها ان كل فرد منها كان

يوجد بعدم ويوجد آخر مثله والفلاسفة على ان الحركة امر بسيط سائل

يتصل بتلاشيه امر ممتد لا اجتماع لاجزائه المفروضة في الخارج وهذا

معنى عدم استقراره فهو بحسب ذاته يصلح لان يكون اثرا للفاعل الموجب

الذي يمتنع عليه التغير وتلاشيه وعدم استقراره بمقتضى ذاته وقع في

مقولة من المقولات لم يوجد من نوعها عرض سائل غير مستقر مثله فهو بذلك

الاعتبار يعد لحدوث الحوادث في عالم الكون والفساد فلا محذور

ماهية الحركة ليست ماهية محصلة بل هي ماهية اعتبارية

هذا

هذا انكار لوجود الحركة مع انهم معترفون بانها من المحسوسات لا يقال الموجود المحسوس جزئياته لان وجود جزئي الشيء وجود لماهيته نعم لو قيل لا وجود للمطلق الا في ضمن الجزئيات لحدوثها من اجزاء الازل لا يوجد فيه جزئي من جزئياته وحدوث الجزئيات لا ينافي قدم المطلق بهذا المعنى غاية ما في الباب انه يلزم عدم تناهي الجزئيات ولا فساد فيه عندهم لما عرفت انهم لا يقولون بالتسلسل الا في الموجود المترتبة المجتمعة في الوجود لا يمكن ان يكون في طبيعة الافراد لا امتناع البقاء وفي طبيعة المطلق امكان البقاء لان البقاء عبارة عن استمرار الوجود فكما لا يتصور وجود المطلق الا في ضمن فرد من افراده كذلك لا يتصور بقاؤه الا ببقاء فرد ما غايته ان منشاء امتناع البقاء ربما يكون في الافراد خصوصياتها لكن امتناع البقاء لما لزم كل خصوصية فكانت احدى الخصوصيات لا بعينها لازمة للمطلق كان امتناع البقاء لازما للمطلق ايضا وهو لا ينافي ما ذهب اليه الفلاسفة من استناد الحركات الفلكية الى ارادات حادثة ولقائل ان يقول تلك الارادات اما موجودات وهي مستندة الى الواجب لا محالة فيلزم من حدوثها انتفاء الواجب واما معدومات فلا يتصور

حدوثها الا بزوال وجوده وهذا غير ممكن لاستلزامه انتفاء الواجب
ولا بد من القول بامور لا موجودة ولا معدومة   لست اعتبارا
عقليا للقطع بحقيقة سواء وجد اعتبار العقلاء ام لا الا امر الاعتباري يطلق
ويراد به معنيان ما وجوده بالفعل كفرديه الاثنين وزوجية الاربعة
ولا تحقق الا بفرض العقل واعتباره وما وجوده في العقل لا به
وهذا لا يتحقق بتوقف تحققه على اعتبار العقل بل وان على العقل
والشبهة المذكورة انما نشأت من اشتباه احد المعنيين بالآخر
واعلم انه لولم ازد الح قد استعظم الشارح توجه هذا السؤال وجوابه
وكان الامر اهون من ذلك فان المصنف لما اثبت بالبرهان ان علة الحادث
لا يجوز ان يكون موجودا محضة ولا مركبة منهما بل لا بد في ذلك من امور الامعدومة محضة
لا موجودة ولا معدومة فيكون الحادث بهذا الوجه دليلا على ثبوت
تلك الامور ورد عليه ورودا ظاهرا ان المعدوم نقيض الموجود
ولا واسطة بين النقيضين فتلك الامور داخلة في احدهما بلا شبهة
فبطل عليتها بالبرهان الدال على عليتها دخلت فيه ولا باس بتلك
الامور بهذا الدليل واجاب بان البرهان انما قام على بطلان عليته بطلان

كل من الموجود والمعدوم اذا فسر اما لا يندرج تلك الامور تحتها فاذا
تعقبت ذلك وفسرتهما بما لا بد من اندراجها تحت واحد منهما فان
واحد منهما اندرجت تلك الامور تحته لا يتم البرهان المذكور لابطال علمه
فان ما يدل على بطلان الخاص لا يجب ان يدل على بطلان العام وهذا
معنى واضح يتساق اليه كل ذهن سليم بعد ايقان ما مهدناه بقي تقرير البرهان
على اثبات الامور اللاموجودة واللامعدومة وتطبيقه على عبارة
المص لاخفائه ايضا عند ذوي التحصيل فما كان ينبغي لمسئلة
مسئلة كل هذا التصلف والتهويل قوله لزم قدمها ضرورة قدم
الوسايط رد عليه بانه انما يلزم قدمها لو كان استنادها الى الوسايط
بطريق الوجوب وهو غير لازم لجواز استنادها اليها بطريق الصحة والاختيار
فيدل استناد الموجودات الى الواجب وذلك لانه لو جعل قيدا
لاستناد تلك الامور الى الواجب لم يكن للترديد فيها معقول وج اما
لن يجب اولا يجب وج واعترض عليه بانه لو امكن استناد الوسايط
الى الواجب بطريق الصحة والاختيار لم يكن الى اثبات تلك الامور حاجة
فانما بذل المص جهده لاثبات تلك الامور بناء على استناد الموجودات

الى الواجب مع كونها واجبة بالوجوب السابق لاتصور بدون توسط تلك الامور وسيصرح بان اثباتها مخلص عن القول بالايجاب ولولاها لم يكن نفي الموجب بالذات فالصواب ان يجعل سند الاستناد تلك الامور الى الواجب وتكلف لتوجيه الترديد المذكور بانه بناء عدم جزمه بانتفاء هذا الشق كما اشار اليه الشارح بقوله وهذا الطريقان وان امكن تتميمها ونحن نقول انه قد جزم بامتناعه حيث قال ولا يكون استناد تلك الامور الى الواجب بطريق الواجب وبينه بانه مستلزم المحالات المذكورة من قدم الحادث واستناد الواجب ثم ان توهم المنافات بين هذا الجزم وبين ذكر الترديد على ما يدل عليه كلام الشارح و المعرض مما يقضي منه العجب فان المجزوم به امتناع كون الواجب موجبا بالذات بالنسبة الى هذه الامور والترديد انما هو بين وصولها الى مرتبة الوجوب وعدمه ولا شبهة في ان وصولها الى مرتبة الوجوب لا يقتضي ايجاب فاعلها وعدم تمكنه من تركها لما مر غير مرة من ان الوجوب ربما يترتب على الاختيار ولا ينافيه بل يحققه فلهذا قال فاما ان يجب بطريق التساوي بان اختار الاختيار عن الاختيار فجعل

وجودها

وجوبها مترتبا على الاختيار لا ينافي ما سبق فان صدورها لا يجوز ان
يكون على سبيل الوجوب بل على سبيل الصحة والاختيار واما اذا لم يجب فلا حاجة
في صدورها الى اختيار آخر حتى يلزم التسلسل والقول بان اختيار الاختيار
غير الاختيار بل الذي يلزم على هذا التقدير الرجحان بلا مرجح فان الدليل
الدال على الوجوب في الموجود الخارجي هنا بعينه فدفعه بتخصيص تلك القاعدة
قائلا بان الرجحان بلا مرجح يعني وجود الممكن بلا موجد محال واما رجحان
صدور تلك الامور على ما لا صدورها من غير مرجح فلا استحالة فيه لكن
لا يخفى عليك انه تسليم التخصيص في القواعد العقلية وما ذكره من اختيار
الاحساد مهو ايضا غير معقول سواء كان احدهما غير الآخر او غيره فتدبر
فلان القول بكونه موجبا بالذات لزم القول بكونه موجبا
بالذات على تقدير القول بان كل ممكن لا بد له من علة تجب وجوده عند
وجودها ظاهر فان العلة الاولى هو الواجب فاذا وجب وجود معلولاً
عند وجوده يكون ذلك الوجوب بالذات بلا شبهة ولا حاجة في ذلك
الى ما ذكره من التكلفات وكون آثار تلك الامور مخلصا عن القول بالايجاب
ايضا ظاهر اما اذا لم يصل الى مرتبة الوجوب فلا خفاء واما اذا وصلت

ولان وجوبها يحدد لئن تكون متوقفا على اختيار الفاعل بطريق الشي كون اختيار الاختيار غير الاختيار ولا مجال لمثله في الموجود اذ قد ثبت وصولها الى مرتبة الوجوب وثبت بطلان الشي فيها ولا مجال لحديث العينة فهاهم لئن ملاك الامر في التخلص عن القول بالموجب بالذات واثبات الفاعل بالاختيار يقول هذه الامور ليست من قبيل الموجودات ولئن ثبوتها لغيرها واتصافها للغير بها وان هذا الثبوت والاتصاف لا يحتاج الى ذلك الغير على سبيل الوجوب الذاتي بل الامور ذلك فيما هو علة الحادث واما انه ليس من قبيل المعدوم ما اتصافا ولا دخل له في هذا الغرض فلا حاجة الى التزام القول بالحال لاجل ذلك على انك قد عرفت لئن مرجعه الى التزام لفظي وتحديد الاصطلاح فلا فائدة فيه اصلا الثالث الوجود الممكن مساو لعدمه نظرا الى ذاته ومرجوح نظرا الى ما هو الاصل والسابق اعني عدم علة الوجود كون العدم اصلا بالنسبة الى علة الوجود ثم فان علة الوجود اما الواجب او شيء معلول له فالوجود هو الاصل اي الراجح بالنسبة اليها واما انها السابق فيتم اذا كانت العلة امرا حادثا لكنه يقتضي رجحانا العدم المعلول على

وجوده مطلقا بل في الزمان السابق واما حال وجود المعلول فالوجوب

هو الراجح بوجود علته حم نعم ربما يستعمل هذه المقدمة اعني حديث

اصالة العدم في موقع الاستدلال على عدم الشيء مثلا اذا وقع التردد

في حدوث امر يقال الاصل هو العدم والوجود لا بد له من دليل

والاصل عدمه حتى ان بعضهم جعل لا دليل له دليلا وهو غير ما نحن فيه من

بيان احوال الاسباب في انفسها والمص فرض الكلام في الممكن المعدوم

وحكم بان عدمه مساو لوجوده نظرا الى ذاته وراجح عليه في نفس

الامر اي بالنظر الى الواقع الحالي فانه موصوف بالعدم دون الوجود

فيكون راجحا وكذا بالنسبة الى عدم علته فان علته ايضا معدومة

ويوم مرجح لعدمه وهذا كلام واضح لا غبار عليه الثالث

لان الارادة صفة شانها ان يرجح الفاعل بها احد المتساويين او المرجح

في نظر المريد اذ قد تقرر ان القصد لا يتعلق الا بالمعدوم ولا شك

ان وجوده مرجوح فالارادة لا تتعلق الا بالمرجوح والمراد

الارادة قد يتعلق بالمساوي او المرجوح لا انه لا يتعلق بالراجح

اصلا فانه ما لا يشك في وقوعه بل النزاع في انه هل يجب ان يكون المراد

راجحا في نظر المريد ام لا   فان قيل اختيار المختار احد المتساويين

ترجيح من غير مرجح اي من غير امر حاصل لاحد المتساويين يكون داعيا الى ترجيحه

لان هذا ترجيح حاصل من غير مرجح فاعل للترجيح   الارادة لا تعلل

يريد ان تعلق الارادة بشيء لا يحتاج الى امر يكون سببا للتعلق به ولهذا

جاز تعلقها بالمساوي والمرجوح بل الارادة بذاتها كافية في ذلك

فيتعلق بكل من المتساويين على البدل بمجرد ذاتها من غير امر خارج عن ذاتها

منضم اليها وهذا هو المعنى بقولهم الارادة مرجحة لذاتها لا ان ترجيح احد

المتساويين مما يقتضيها ذاتها والا لم يكن لها الترجيح الطرف الاخر ايضا

لان مقتضى ذات الشيء لا يتخلف عنه لكن قد علم ان اتصافها بغير

جهة كل من الطرفين لما كان في حد الامكان والمساواة نظرا الى ذاتها

كان اتصافها بجهة كل معين منهما احتياجا الى مرجح وما ذكر من ان الاحتياج

بالذات لا يعلل في حيز المنع فان نسبة الموصوف الى معلوله ليست كنسبته الى غيره

فاما ان وصف هذا لان له نسبة خاصة اليه دونه   واعلم ان تراجع الحكماء

في ترجيح احد المتساويين من غير مرجح له وترجيح المختار احد المتساويين

وجعله راجحا بالارادة قد عرفت ان هذا الترجيح يستلزم ذكر الترجيح وايضا

فقد صرحوا بان معنى قادريته تعالى انه يصح منه ايجاد العالم وتركه فليس شيء منهما
لازما لذاته بحيث يستحيل انفكاكه عنه ومعنى ايجابه ان ايجاد العالم على هذا النظام
الواقع من لوازم ذاته فيمتنع خلوه كما يقوله الفلاسفة واما كونه قادرا
بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فهو متفق عليه بين الفريقين الا ان الفلاسفة
ذهبوا الى ان مشية الفعل الذي هو الفيض والجود لازمة لذاته كلزوم العلم
وسائر الكمالات فيستحيل الانفكاك بينهما فمقدم الشرطية الاولى واجب صدقه
ومقدم الثانية ممتنع الصدق وكلتا الشرطيتين صادقتان في حقه تعالى واما
المتكلمون فذهبوا الى جواز صدق المقدمين ايضا وظاهر ان الوجوب
المترتب على تعلق الاختيار بالمعنى الذي صورناه لا ينافي القدرة بالمعنيين
والتحقيق ان نسبة الطرق الى مطروداتها والعوائد الى معقولاتها انما هي
الوجوب والتعين لكنها بالنسبة الى الارادة فاذا اخذت تلك الطرق بوجه
مطروداتها فهما فكذلك بتلك النسبة الذاتية وهذا لا يقدح كون نسبتها الى
ذاته الا هي الصحة والامكان كما يفهم من التوقف ولك ان تقول ان نسبة
الطرق الى مطروداتها والعوائد الى مقبولاتها انما هي الرجحان نظرا
الى تعلق الارادة فاذا تعلقت بها لذاتها تتغير تلك النسبة الى الوجوب فيقع

وح يكون نسبتها الى نفس الارادة ايضا هي الصحة والامكان لكنها بطريق
التفاوت وعدم التساوي بين النسبتين مما لا يخفى على احد وقد يلتزم بتفاوت
نسبة الارادة الى المراد على الرجحان من غير انتهاء الى الوجوب وما يقال
ان انحصار الشئ في الرجحان يؤدي الى التسلسل في المرجحات فمدفوع لما قدمناه
فتذكر وكن على بصيرة   واعترض عليه المص فان قلت كيف يتصور هذه
الاعتراض بعد اقامة الدليل قلت يمكن تسليم تحقق وجوب المعلول عند
وجود جملة ما يتوقف عليه كما يشعر به جعله الايجاد من تلك الجملة وانما
ينكر سبق ذلك الوجوب على وجوده وايجاده   ويتوهم انه يرد عليه
ان ارادة الله تع متعلقة بوجود الحادث في وقت معين فوجوب وا
في ذلك الزمان بتلك التعلق القديم مع كونه معدوما   ان المراد
بالسبق الاحتياج اليه في نفس الامر يعني ان المراد بسبق الوجوب
على الوجود كون الوجوب بحيث يترتب عليه الوجود اي ما لم يتصف
الممكن بالوجوب في نفس الامر لم يتصف بالوجود دفعا للترجيح بلا مرجح
والعقل اذا لاحظ هذه الامور بدون ملاحظة الوجوب لم يحكم
منها   ارادوا بها جميع ما يتوقف عليه اي اذا كان هناك تركيب

والا فقد يكون العلة التامة بهذا المعنى اعني ما سوى الوجوب بسيطا كالمبداء الاول بالنسبة الى المعلول الاول عند الفلاسفة وكذا بالنسبة الى الصفات عند الاشاعرة فالوجوب اثر متاخر لم يرد بكون الوجوب اثرا لها انه ينشاء من تلك الجملة من حيث هي جملة بل ما هو اعم منه بان ينشاء منها من حيث هي هي او يكون لكل منها مدخل في ذلك فلا يرد العلة التامة المركبة من المادة والصورة وقد يقال لا يلزم من كون الوجوب ناشيا من المجموع من حيث هو تقدم الشيء على نفسه لما ان المجموع من العلة التامة المركبة من المادة والصورة والفاعل والغاية هو كل واحد من المادة والصورة لا المجموع المركب منها فان قيل اذا كان كل واحدة منها جزءا من الاربعة كان المجموع جزءا منها بالضرورة واجيب بان الاربعة مركبة من الوحدات الاربع وليس مجموع الوحدتين اعني الاثنين جزءا منها كما حقق في موضعه فتدبر وبهذا يندفع ما يقال وذلك لانه لم يتحقق ترجيح بعد الوجوب وان لم يكن للجملة جملة ولا فعل لو ضايقها والا يتحقق لا يحاله قبله ايضا لان الترجيح بالارادة وتاثير القدرة مثلا زمان فان قلت معنى تعلق الارادة بالوجوب

الحادث بل انها تعلقت في الازل بوجوده في وقت معين فيتحقق
به صح مثل الوقف بدون الاحكام والعاشر قلت حج يكون الوقت
بل الايجاد ايضا مما يتوقف عليه الحادث فيعود المحذور وفيه نظر
حج ان لم يكون الحج والاظهر ان يقال ان ذلك الحادث يتصف لا محاله
بالعدم فيلزم استغناء الواجب ضرورة استغناء شيء من علته وهلم جرا
الى الواجب ويرد عليه انه بان يكون الحادث من العوارض السياله فلا
يلزم من وجود جميع ما يتوقف عليه من الموقوف في الازل وجوده فيه
والحاصل ان الحادث اما سيال كالاعراض عند الاشعري او امر يلزمه
ذلك كالاجسام والجواهر الفردة فانها لا تخلو مجردة عنها فان قلت
قد حقق في الكلام بطلان ذلك قلت لو سلم ذلك في البعض فيجاز ان لا
يخلو الجواهر عن بعض الاعراض السياله فلا يلزم من وجود جميع ما يتوقف
عليه في الازل وجودها فيه لعدم صلاحيتها للازلية بسبب تلك اللوازم
فان قلت ان كان ذلك اللازم بعضا معينا من تلك الاعراض يلزم
ان لا يسبق شيء من الجواهر والاجسام ضرورة انتفاء الملزوم بانتفاء
اللازم وانه ضروري البطلان وان كان بعضا غير معين فذلك لا ينافي

الازليه

الاوله على سبيل التوارد كما في الوجود الفلكية عند الفلاسفة قلت
الازلية على سبيل التوارد انما يتصور في غير المتناهي وقد دل التطبيق
على تناهي الاستعدادات سواء كانت متواردة اولا لا يقال لم لا يجوز ان
يكون بكل من جملة تلك الموجودات لو كان يكن من تلك الجملة وهي قديمة
لاستنادها الى القديم كما زعم يلزم ان يكون عدم عمرو واللاحق
قديما فيكون زيد ايضا قديما لتلك العلة بعينها لانا نقول لو
كان يكن من جملة حاصلة انا قد فرضنا ان جملة ما يتوقف عليه وجود
زيد من الموجودات لا يستلزم وجوده ولو كان يكن من تلك الجملة لكانت
مستلزمة اياه وانه خلاف المقدر وهذا لا يوجب عدم تركب
علية التامة وجوابه ان تلك الموجودات قديمة لاستنادها الى الواجب
بلا واسطة شيء في العدم الذي فرض جزءا من العلة التامة اذا كان
ازليا يكون قديما ايضا فيلزم قدم زيد الحادث فان قلت لم لا يجوز
ان يتركب العلة التامة من الموجودات ومن العدم الذي يلزمها الامور
الاضافية التي هي حادثة ولا يلزم قدم زيد الحادث قلت المقصود
المص اثبات الاضافات وجعلها جزءا من العلة التامة فاذا سلمها

م بها المقصود ولا حاجة له الى نفي كون العدم جزءا من العلة التامة
بالكلية واما قوله فلا شك ان لعدم المانع دخلا في علة الحوادث فجوابه بعد
تسليم ذلك انه ان اراد بعدم المانع العدم السابق يلزم قدم
زيد الحادث وان اراد في العدم اللاحق يلزم انتفاء الواجب
او ان لا يكون ما فرض علة علة كما ذكره المص وان اراد ان له
دخلا مع الاضافة فهو لا يقدح ما ذكره المص لما مر نعم يرد عليه
انا نختار ان علة الحادث يتركب من الوجودي والعدمي كعدم مثلا الصد
الازلي بسبب تصوره وانه مانع من الازلية قطعا وكانه زال بعد المانع
هذا المعنى ولا يلزم شيء مما ذكره من انتفاء الواجب او حلافه المقدر
او قدم الحادث ولا يثبت تلك القضية فلا يتم البرهان على امتناع تركب
علل الحوادث من الموجود والمعدوم ولا يلزم ثبوت الحال وايضا
يجوز ان يكون زوال الجزء لزوال العدم قوله وزوال العدم هو
الوجود فلتمام لم لا يجوز ان يتركب العلة التامة لذلك الجزء من
الوجودي والامر العدمي في نفسه فلا يكون زواله هو الوجود فان
ان اريد بذلك العدمي في نفسه مثل الايقاع وتعلق الارادة ففيه

قوله ثبوت الاضافيات وان اريد به معنى آخر فيبينه لنا حتى نتكلم عليه
قلت المراد به الامر الوهمي كالزمان عند اهل الملة فيجوز ان يكون
وجود عمرو مشروطا بحدوث معنى ما دام ذلك يحدث وانقضى
بنقضه بعدم عمرو من غير لزوم انتفاء الواجب او حدوث المقدر على ان
القول بالاضافيات بان يكون داخلة في المعدوم وبعتبر في العلة
التامة بعضها من حيث انها محدودة وثابتة في محلها لا من حيث انها
معدوم في الخارج ما لا يضرنا وسيجي لهذا زيادة تفصيل ان شاء الله
تع ويمكن تقريره اي تقرير الدليل على ان علة الحادث لا يجوز
ان يكون موجودات محضة ولا موجودا مع معدوما وانما لم يتعرض
بالاول اعتمادا على ما يصرح به فيما بعد واما عدم كونها معدومات
محضة فما علم بطلانه بالضرورة وهذا التقرير اه دلالة ذلك التقرير
على ان علة الحادث لا يكون ان يكون موجودا محضة ظاهر لا حاصله ان
القضية المذكورة يستلزم انتفاء شيء من تلك الموجودات على تقدير انتفاء
زيد لكون اللازم بط الملزوم انتفاء الواجب فالملزوم مثله وهو انتفاء
زيد وهو ينافي حدوثه فلا بد من القول بدخول امر حادث في العلة التامة

واما دلالته على انه لا يجوز ان يكون موجودا مع معدوم فلا يظهر الا بملاحظة تلك المقدمة بدليلها وقد يستدل على عدم جواز تركب العلة التامة من الموجود والمعدوم بان يقال لا يجوز ان يتركب منهما والا فذلك العدم اما ان يكون هو العدم السابق فيلزم قدم الحادث او اللاحق فلا بد من انتفاء شيء من علته فان كان وجوديا فلا بد ايضا من انتفاء شيء اخر من علته ولا يتسلسل بل ينتهي الى الواجب فيلزم انتفاؤه وان كان عدميا فانتفاء العدم وجود حادث فعلته لما كانت حادثة ننقل الكلام اليه فلا بد من الانتهاء الى الواجب فيلزم قدم الحادث ويرد عليه ما سبق وهو ان انتفاء العدم انما يكون وجودا اذا كان ذلك عدما للوجود واما اذا كان عدما في نفسه فلا ثم اذا كان هذا العدم من الامور الثابتة المتقضية بذاتها كالزمان عندهم لم يلزم الشيء الا ملزوم الشيء العدمي وهذا اللازم ايضا اذا كان الحال من العلة التامة فلينظر انه هل يجوز او يستحيل فان قلت لم لا يجوز هذا السؤال منع مع السند اورده فيما بعد على المقدمة القائلة جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث اذا كانت قديمة بجميع اجزائها ولم يكن

الوجو

الوقت من جملتها فان حدوثه في ذلك الوقت رجحانا بلا مرجح واورده

ههنا على المقومة القائلة وبدوام عدم شيء من الموجودات المفتقرة اليها

المستندة الى الواجب صحيح في توضيحا الا انه استحالة ذلك قوله لا نسلم

اسعاد الواجب فلا تام ولم لا يجوز ان يكون من جملة تلك الموجودات الفاعل

بالاختيار بحادث في الازل وجود الحادث في وقت معين فاذا حضر

ذلك الوقت يوجد الحادث من غير لزوم اسعاد الواجب يوجد

الحادث اي وقت شاء فقد تعالى عنه تسليم صغرى المدعى وسود قوله

الا ضافي اعني الايجاد في العلة التامة فقد يرد فيلزم التخلف

قد عرفت فيما تقدم ما يرد عليه فقد كر فينتقل الكلام الى ذلك البعض

الذي لم يوجد فقد اشرنا في توضيح السؤال الى البعض الذي لم يتحقق

هو الوقت وعدمه في الازل لا يحتاج الى عدم شيء من الموجودات

المستندة الى الواجب بل هو لعدم قابلية الا ولية لسبب اقتضائه

التصرم والتقضي وبهذا يظهر ان قوله كلما يوجد جميع الموجودات

التي يفتقر اليها وجود الحادث يوجد الحادث مما لم يتم كما مرت اليه

الاشارة فتامل على انها ازلية كونها ازلية مما لا حاجة اليه في

في تصوير السوال بل يمكن ان يقال لم لا يجوز ان يكون جملة ما يتوقف
عليه الحركة وهي غير قار الذات فيتوقف لا متناع بقائها لا لارتفاع
شيء من الموجودات اليه

من كان مفتقرا الى الملك الوهاب

طالعه داعيا لمالكه بالبقاء
الراجي [illegible]
[illegible] عبد

هذه رسالة على كلام التلويح تتعلق ببحث المقدمات الاربع لمولانا عرب

لمولانا ملا عرب

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين الحمد لله خالق الانسان وعلمه
البيان ثم امرهم بالايمان ونهاهم عن الكفران ونصلي على نبيك سيد المرسلين
وخاتم النبيين محمد واله اجمعين وبعد فيقول الفقير ان في الاصولين غوامض
واسرارا لم ينكشف عن وجوهها حجب الاستار وعقدا لم ينحل في يد الافطار
لا سيما مسئلة الجبر والاقدار فانها بكر من الابكار ما مستها يد الافكار
فعرفت برهة من الزمان الى حل تلك العقد وكشف هاتيك الاستار فشرح
الله صدري برفع تلك الحجب التي ضربت على الاغيار فخدمت به عالي حضرة من
خصه الله تعالى بالوكالة الالهية وايده بالنفس القدسية وجعله سدا للاسلام وغوثا
للانام اعني السلطان المجاهد في سبيل الله على صفحات الايام اظهارا لدين الاسلام
واعلاء لكلمات الغير بتر العلام وهو الذي يتوغر عن هيبته سرير الاكاسرة
وخضع لاوامره رقاب القياصرة محرز الممالك بالارث والاستحقاق ناشر
الشريعة المصطفوية الى الافاق ممهد مهاد العدل والاحسان ابو الفتح
السلطان محمد خان اللهم ايده وخلده وانصر من نصره واخذل من خذله
بمحمد واله الطيبين امين يا رب العالمين قال ـــــــ في التلويح
وعندنا معنى لنزاع في الحسن والقبح العقليين انه لم يثبتوا في الافعال

الجهات المحسّنة او المقبحة فليس للعقل عندهم حظ في معرفة الحسن والقبح
بل انما يعرف ذلك بالامر والنهي جعلوا الحسن والقبح من موجبات الامر والنهي
واما الذاهبون الى الحسن والقبح العقلي فقد اثبتوا تلك الجهات في
الافعال فكان للعقل عندهم بسبب ذلك حظ في معرفة الحسن في البعض
والقبح في البعض الآخر فلذلك جعلوا الحسن والقبح من مدلولات الامر
والنهي دون موجباته فكانه لا اختيار التفصيل حيث جعل الامر
دليلا ومعرفا لما ثبت حسنه بالعقل وموجبا لما يعرف والاظهر انه يجعل
اشارة الى ما ذكره المص فيما بعد من ان الحسن يعني في نفسه نوعان احدهما ان
يكون حسنا اما لعينه او لجزئه والثاني ان يكون حسنا لكونه اتيانا بالمامور به
والحسن في الاول مقتضى الامر وفي الثاني موجبه فتدبر بطلو علم
تلك معاني لم يتعرض بالمعنى الرابع اعني قولهم الحسن ما لا حرج في فعله والقبح
ما فيه حرج اما لاضلال اولا ان معنى الحرج في الفعل هو استحقاق
الذم في حكم الشرع ومعنى عدمه تخرج فيه سواء لا يستحق الذم فيه
بل المدح لما يتبادر الى الفهم دليلا يدخل فيه فعل البهائم والمجنون
والمضطر فانها لا يوصف بحسن ولا قبح فيرجع الى الثالث كما في تفسيره

بما

[illegible]

بما امره راجع اليه والغرض يصرح به في تحرير محل النزاع وذكر المعنى
الثاني فقصدا الى زيادة التفصيل والا فالانسب تركه لان الكلام في الافعال
دون الصفات فتدبر   فعند المعتزلة الافعال حسنة وقبيحة لذواتها
اي من غير ان يكون للصفة فيه مدخل اصلا ومعنى قوله او لصفة من صفاتها
ان لها دخلا فيها ضرورة ان الصفة لا يستقل بدون الذات لكن تلك
الصفة اما ان يكون لازمة او اعتبارية على اختلاف فيما بينهم وتحرير
هذا المقام على ما ذكره بعض المحققين ان الاشاعرة والمعتزلة اتفقوا
على ان الافعال تنقسم الى واجب ومندوب ومباح ومكروه وحرام
ثم اختلفوا فذهب المعتزلة الى ان الافعال في ذواتها مع قطع النظر
عن اوامر الشرع ونواهيه متصفة بالحسن والقبح وارادوا بالقبح كون
الفعل بحيث يستحق فاعله الذم وبالحسن عدم كونه بحيث يستحق فاعله
الذم ثم القبح بمعنى الحرمة والحسن يتفاوت مراتبه فان كان الفعل
بحيث يستحق فاعله المدح وتاركه الذم فهو الوجوب او يستحق فاعله
المدح فقط فهو الندب او يستحق تاركه المدح فقط فهو الكراهة
او لا يتعلق بفعله ولا تركه مدح ولا ذم فهو الاباحة وهذه الامور

[illegible]

هذا القبح بالاصالة والاعتبار لتنزهه عن الاغراض ولهذا ... فان قيل ... لا واجب ... موافقة لغرضهم ... العقلاء ... عن الاعداء والاولياء ... الامور الا ... بالنسبة ...

اعني الوجوب واخواته ثابتة للافعال في ذواتها وليست مستفادة من الشرع
بل حاصلة قبله ايضا لا بالقياس الى العباد فقط بل بالقياس الى المعبود ايضا
ولذا قالوا بوجوب الاشياء عليه تعالى عن ذلك علوا كبيرا و وصفوا الافعال
بالحسن والقبح بالنسبة اليه تعالى وذهبوا الى ان اوامر الشرع ونواهيه كاشفة عنها
واذا اوكلوا الافعال الى المكلف زادوا في تعريف القبح استحقاق العقاب
في الآجل وقيدوا استحقاق الذم بالعاجل وكذلك في تعريف الحسن وذهب
الاشاعرة الى ان الافعال لا حسن لها ولا قبح بذلك المعنى بل قبحها عبارة عن
كونها منهيا عنها والحسن بخلافه وليس لها في نفسها صفة تكشف الشرع عنها
بل هما مستفادان منه ولو انقلبت القضية في الامر والنهي لانقلب الحسن قبيحا
وبالعكس ولما كانت هذه الاحكام ثابتة للافعال في ذواتها ولم
يكن مستفادا من الشرع والعقل يحكم بذلك اجمالا وقد يطلع على
تفاصيله اما بالضرورة او بالنظر فيحكم بها على مذهب المعتزلة قالوا
الحاكم هو العقل والشرع هو الكاشف واما على مذهب الاشاعرة فلا
ثبوت لشيء من ذلك الا من جهة الشرع فظهر ان مدار الكلام هو ان
للافعال حسنا وقبحا بذلك المعنى والعقل يحكم به ام لا هذا وكلامهم

المص ههنا الى مذهب المعتزلة من ان للافعال بالنظر الى ذواتها او صفاتها جهات
حسن او قبح والعقل اذا لاحظها يوصف حسنها او قبحها من غير توقف على ورود
الشرع في ذلك واما الماتريدية فانهم وان وافقوا المعتزلة في ثبوت الجهات
المذكورة لكنهم قالوا الحاكم الموصف بتلك الجهات هو الله تعالى لا العقل وانما هو
آلة في ادراك البعض والاشاعرة لا يثبتون تلك الجهات اصلا بل قالوا في البعض
انما يتحقق الحسن والقبح في الافعال بورود الامر والنهي فيه وكلامه في مباحث
الفعل للشرع خلاف ذلك فتدبر كحسن الكذب النافع فان قبح الكذب
انما هو للمضرة فاذا كان نافعا يصير حسنا وكذا حسن الصدق انما هو للمنفعة
فاذا كان ضارا يعد قبيحا وهذا على مذهب الجبائية القائلين بان حسن
الافعال وقبحها بالوجوه والاعتبارات فيها واما على مذهب القدماء
القائلين بان حسن الافعال وقبحها انما هو بالنظر الى ذواتها فينبغي ان
يجعل الصدق المضر مثالا لما يعلم حسنه بالنظر والكذب النافع مثالا
لما يعلم قبحه بالنظر كما وقع في شرح المختصر على عكس ما قاله المحقق ولكل وجهة
هو موليها لكن الشرع اذا ورد كشف عن حسن عند المعتزلة حسن
صوم آخر يوم من رمضان وامره به وعند الاشعري امره يحقق بمعنى

كونه صفة كمال فان الكمال كما يكون باعتبار صفة الحسن بالشيء وبقدوم به كذلك
يكون باعتبار انار صادق عنه وقد يقال اذا كان جميع افعاله مع صفة
كمال يلزم لم يكون وذيه دفعا لسطرقا النقصان الى اسراد مات كماله والاظهر
ان المعنى الثاني لا يتناول الافعال بناء على لم المتبادر من الصفة هو الحقيقة
منها كما مرت اليه اشارة لاتفاقهم على انه ليس بمامور به مكلفان
يقال لم المباح من قبيل الحسن عند الاكثر فالمراد بالامر ما يعم الايجاب والندب
والاباحة من باب عموم المجاز بقرينة ذكره في معاملة القبيح وكانه قال
القبيح ما نهي عنه والحسن ما ليس كذلك من فعل المكلف والحسن ما ليس كذلك
يرد عليه مثل ما اورده على المص من لم هذا التعريف يشمل المباح وهو
ليس بمعلوم المدح والثواب وهو معنى الحسن ههنا اللهم الا لم يحمل على ما هو اعم
مما ذكر في محل النزاع وبه يمكن الدفع عن كلام المص ايضا بل صحا
ان اراد صحته بالنسبة الى المضطر والمجنون فبطل لان افعالهما لا يوصف بحسن
ولا قبح ولم اراد بالنسبة الى العالم القادر فكذلك اذ لا بد للاتصاف
بالحسن والقبح من القدرة وظاهر لم زيدا لا يقدر على بعض ما فعله عمرو
والحق لم يقال لم قيد العلم ليخرج به عن التعريف فعل المجنون وفعل من لم يبلغه

الدعوة

بل صحا ان يخرج عنه الا السفاهة في كونه حسنا وعدم اي الحسن او فاعله تمويه للحسن بعدم صدق حد الحسن على العالم والقادر وعدم شمول

الدعوة وكذا المحرمات الصادرة عمن نشو في شاهق الجبل قبل بلوغ الدعوة اليه الاسلام واراد

بالعالم المتمكن منه لم يدخل فيه الكفرة من شاهق الجبل فانه صح عندهم هذا

والمذكور في شرح المختصر ليس شكر المنعم ليس بواجب عقلا ولا اثم على من لم يبلغه

(العرض ممانا المحالفة من كلام شرح المختصر ومن كلام شرح المواقف)

الدعوة خلافا للمعتزلة ويفهم منه ان فعل من لم يبلغه الدعوة يتصف

بالقبح عندهم فان قلت يجوز ان يراد بالشكر معرفة الله تعالى وتركه بهذا

المعنى قبيح كلفر شاهق الجبل قلت يدفعه قوله ولان منه فعل الواجبات

وترك المحرمات وقد صرح في حواشيه بان المراد بالشكر ههنا صرف العبد

جميع ما انعم الله عليه الى ما خلقه واعطاه لاجله وقد قال صاحب الاحكام

شكر الله عند الخصوم ليس معرفة الله لان الشكر فرع المعرفة وانما هو اتعاب

النفس والزام المشقة لها بتكليفها بكف المستقبحات العقلية وفعل

المستحسنات الشرعية ان العقل الغير المعذور والذي لا يعلم حاله

والحمل ليس الحسن والقبح من صفات العقل الاضطراري كما سيأتي فيحتاج ليس يخرج العقل

الغير المعذور عن تعريفهما ولما اتبع قيد التمكن فيه لم يكن ولا فطه ايضا واما العقل

الذي لا يعلم حاله فان يمكن الفاعل من العلم بحاله يكون ما خلا في تعريف

احدهما والا فهو خارج بقيد العالم المتمكن واما ما ذكره الشارح من الترام

دخولها في تعريف القبيح فبعد ظهور قبحه بما قد مناه يرد عليه ان ذلك قد لا يكون قبيحا قوله وكيف سيدرج مطلقا في تعريف القبيح قوله فلا يدخل في القبيح فان

المشهور عندهم لكن القبيح منحصر في الحرام واما صاحب الاحكام فقد صرح بانه

مندرج في القبيح حيث قال ما قبحه العقلا ان استحق الذم بفعله سموه حراما

والا فمكروها وهو بعيد قد مرّ ما يدل على ان حدّ المكروه كراهة

التنزيهة من الحسن متعارف فيما بينهم وما ليس من شانه ولا ينبغي لذم

فيه من جهة العقل ولا يدخل فيه المكروه كراهة التنزيهية بل في الحسن كما هو

المتعارف او هو واسطة قوله لا واسطة اراد بها من الاحكام المذكورة

وذكر كالدليل لاثبات منها قولهم لو كان الحسن والقبيح ذاتيين لزم اجتماع

المتنافيين في قول من قال لاكذبنّ غدًا لانه اما صادق فيلزم لصدقه

حسنه ولاستلزامه الكذب في الغد قبحه واما كاذب فيلزم لكذبه قبحه

ولاستلزامه ترك الكذب في الغد حسنه وقد يقرر اجتماع المتنافيين في

اضافة الغد كاذبا فانه لكذبه قبيح ولاستلزامه صدق الكلام الاول

صدق حسن او لانه اما حسن فلا يكون القبح ذاتيا للكذب واما قبيح فيكون

تركه حسنا فيستلزمه كذب الكلام الاول وهو قبيح وقد يقرر بانه اما صادق

اولكاذبا

او كاذب واياما كان يلزم اجتماع الحسن والقبح ومبنى الكل على ان ملزوم الحسن
حسن وملزوم القبح قبيح ولان كلا حسن وقبح داى قال الشارح ولكن يورد الشبهة بحيث
يجمع الصدق والكذب في كلام واحد فيجمع الحسن والقبح وذلك بانا اذا اعتبرنا قضية مضمونها
الاخبار عن نفسها بعدم الصدق فيلازم فيها الصدق والكذب كما نقول هذا
الكلام الذي اتكلم به الآن ليس بصادق وان صدقها يستلزم عدم صدقها
وبالعكس قال وهذه مغلطة يتحير في حلها عقول العقلاء ويحول الاذكياء ولهذا
سميته مغلطة الجذر الاصم ولقد تصحبت لا حاولت فلم اظفر بما يروي الغليل
وبما قيل كنت فلم نظر الا احد من الفضلاء وذكر ما ظهر لي في حلها لكن فساده
ظ لما اعترف به اذ اصدقا لكن الصولة عندي ترك الحول والاعتراف بالعجز
في حل الاشكال وكن يقول الشيخ لن يطلع على حقيقة الحال فاسمع لما يتلى عليك
من المقال وبقول الصدق والكذب كيفيتان ينسب التي لا تصور الا بين
الشيئين فان معنى صدق حدوث العالم بقول النسبة الذهنية فيه مطابقة
لما في نفس الامر ومعنى كذب قدم العالم بقول النسبة فيه عدم مطابقة لما في نفس
الامر ومعنى مطابقة احدهما الاخرى بقول يكونا ثبوتيتين معا او سلبيتين
معا ومعنى عدم المطابقة بقول يكون احدهما ثبوتية والاخرى سلبية فان

النسبة فی حدوث العالم بثبوته فی الواقع فقولنا العالم حادث یطابقها فیکون صادقا
والنسبة فی قدم العالم سلبیة فی الواقع فقولنا العالم قدیم لا یطابقها فیکون کاذبا ولا بد
فی تحقق الصدق والکذب من موضوع متصف بصفة فی نفس الامر فان تعقلت
تلک الصفة ونسبت الی ما فی الواقع یکون الصفة الذهنیة مطابقة لما فی نفس الامر فیکون
صادقة وان حکم بنقیض تلک الصفة علی ذلک الموضوع لا یکون مطابقة لما فی نفس
الامر فیکون کاذبة کما یظهر بادنی تأمل فی المثال المذکور اذا تمهد هذا عندک
فنقول النسبة فی قولنا هذا الکلام الذی اتکلم به الآن لیس بصادق هو ثبوت
عدم المطابقة فی الحقیقة للموضوع وهو تلک النسبة ایضا فحاصله ان هذا النسبة
اعنی عدم المطابقة غیر مطابق لما فی الواقع وقد عرفت انه لا بد فی تحقق الصدق
والکذب من موضوع متصف بصفة فی نفس الامر کالعالم فانه متصف بالحدوث
فان حکم علیه بذلک کان صادقا وان حکم علیه بالعدم کان کاذبا لانه
ما فی نفس الامر بل هو اسناد العدم عنه فلا یطابق شیئا واذا تتبعت مجاری
الصدق والکذب وتاملت فیها تکون فیما ذکرنا علی طمانینة صدق وصاحب
نفس ولا مریة فی انه لا یتصور قوله وبالجملة

قوله وبالجملة عدمه صورة النفي الخ وممن توهم في تحقيق تلك المقدمة اعني قوله
عدمه صورة النفي موقوف على كون ما دخل عليه حرف النفي وجوديا فقال وتحقيقه ان السلب عبارة عن نفي الوجود
والوجود فقد يكون وجود الشيء في نفسه وقد يكون وجوده لغيره ومحصل السلب المضموم الى الشيء وقد يكون السلب
وجوده في نفسه فيكون ما صدق عليه هذا السلب معدوما لا محالة وقد يكون السلب وجوده لغيره فلا يلزم عدم
الموصوف في الخارج لكون سلبه عن غيره فعدمه ما صدق عليه صورة السلب موقوف على وجوديته المسلوب
وكون هذا السلب سلب وجوده في نفسه فالاستدلال بعدمه السلب على وجودية المسلوب دور وليس بشيء
اذ لا يفهم من كون السلب سلبا لوجود الشيء لغيره ان يكون ما صدق عليه هذا السلب وجوديا وما ذكره
في اثنائه اعني قوله اذ الموصوف في الخارج يجوز سلبه عن غيره لا يدل عليه قطعا بل على ان المسلوب قد يكون
موجودا خارجيا والكلام فيما صدق عليه السلب وان احدهما عين الآخر وقد تقرر ذلك السؤال على وجه الترديد
فقال ان اريد توقف عدمه النفي على وجودية المنفي توقفها نظرا الى نفسها فلا نم لزوم الدور لان
الموقوف هو العلم بوجودية المنفي والموقوف عليه هو وجودية المنفي في نفسه وان اريد به توقف
العلم بعدمه النفي على العلم بوجودية المنفي فمسلم لكن وجوديته كلا معدوم لا يفيد ذلك فاختار
المصنف في حواشيه الشق الاول والفصول اختار الثاني وتوضيحه ان صورة الاستدلال هكذا اللاحس نقيض
الحس ثم انه سلب وكل سلب عدمي فاللاحس عدمي اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى فبيانه انه
صادق على المعدوم وكلما يصدق على المعدوم فهو معدوم بالضرورة فكل سلب معدوم فبعض

باللامعدوم فانه سلب وليس بعدمي لانه لا يصدق على المعدوم اصلا وباللاممتنع ايضا فانه قد لا يصدق على المعدوم لجواز ان يكون مقتضيه من وجوده فلا بد ان يقيد السلب في الكبرى بسلب الوجودي اي كل ما هو سلب الموجود فهو معدوم حتى لا ينتقض باللامعدوم واللاممتنع فيتجه عليه ان العلم بمقدمة النفي يتوقف على العلم بانه سلب لموجود والعلم به يتوقف على كون ما دخل عليه النفي وجوديا فلو استدل بعدمية النفي على وجودية المنفي لدار ثم ان هذا المجيب الذي اختار الشق الاول قد اعترف بان الجواب انما هو باختيار الشق الثاني كما صورناه حيث قال فاذا حكم على سلب من السلوب كاللاحسن مثلا بكونه معدوما لكونه سلبا مطلقا يكون هذا الاستدلال باطلا فلا بد ان يستدل عليه بكونه سلبا لامر موجود فلذا ثبت وجودية الحسن بعدمية اللاحسن المثبتة يكون دورا مضمرا

قوله وخصص فاعل القبيح بالذكر الخ وقد يتوهم ان وجه التخصيص سواء كان بناء على ان الله فاعل القبائح وخالقه كما هو مذهب اهل الحق ووجه المص يزعم ان هذا الدليل على تقدير تمامه يدل على ان ليس للاختيار مدخل في وجود الفعل وان الموثر التام هو الله تعالى كما يدل عليه قوله هذا الذي ذكرناه هو ابطال دليل الجبر والآن جئنا الى اثبات ما هو الحق الخ فاذا ثبت بهذا الدليل ان العبد مجبور في القبيح ثبت ان الموثر فيه هو الله تعالى على مقتضى زعمه وليس لشيء اما اولا فلان هذا التخصيص باطل والجمع بينهما في الذكر ايضا ووجه تخصيصه القبيح بالذكر واما ثانيا فلان مذهب اهل الحق ان جميع الاشياء مستندة الى الله تعالى ابتداء وان هذا الدليل على تقدير تمامه انما ينفي استقلال العبد في فعله كما لا يخفى ولا دلالة في قول المص على ذلك ولو سلم فمذهب اهل الحق انه لا قبيح بالنسبة اليه تعالى كل افعاله حسنة فكيف يخصص فاعل القبيح بالذكر بناء على الله فان قلت اراد ان القبيح بالنسبة الى العبيد خالقه هو الله قلت افادة اكثر من اصلاحه فانه توهم اهمالا ظاهرا بان القبيح يتحقق بالنسبة اليه على ان هذا المعنى قد اشتهر فيما بينهم كالشمس في رابعة النهار فما الفائدة في الاشارة اليه

[illegible]

بدلا عن الا دنيا يستلزم انه بامكان احدهما كل الكلام خال عن التخصيص كان لا يخفى على هذا التخصيص
سلمه الله منه

مثل ذلك في ثبوت عدم المطابقة الذي جعلناه موضوعا لتلك القضية المذكورة
وحكمنا عليه بعدم المطابقة اذ ليس هٰهنا موضوع متصف بصفة يكون نسبة
عدم المطابقة اليه كاذبة والقول لنا انتفاء الصدق عن انتفاء الصدق
متصف صدقه اولى نسبة الكذب الى نسبة الكذب كاذبة مما لا معنى له والحاصل
فان الكذب لما كان من عوارض النسبة وكيفياتها
انه قضية لفظية ليس لها معنى محصل حتى يجري فيه الصدق والكذب ويلزم اجتماع
فان قلت قد يورد ذلك الاشكال في صورة كلام غدي وامسي فيقال الكلام
الذي اتكلم به غدا ليس بصادق او لا شيء مما اتكلم به غدا بصادق ثم يقتصر
في الغد على قوله الكلام الذي تكلمت به امس صادق فان صدق كل من الغدي
والامسي يستلزم عدم صدق الآخر وبالعكس ولا يمشي فيه ما ذكرته فما وجه التفصي
عنه قلت لعل وجهه انه اذا اقتصر في الغد على مجرد ذلك الكلام الذي تكلمت
[illegible]
به امس صادق يكون معنى اصل القضية حكما بالصدق على الكلام الامسي ليس
بصادق ولا كاذب ولا يكون في قولنا الكلام الامسي كاذب [illegible]
يتصور ان العاقل لا يدعي في الغد الكلام الذي تكلمت به امس صادق والحاصل
ان اجتماع الصدق والكذب في كلام واحد انما يتصور اذا حكم المتكلم وقال
في الغد بعد قوله الكلام الذي اتكلم به غدا ليس بصادق الكلام الذي تكلمت به امس

فلا بد من نسبة اذ كل من موضوعه له وليس ههنا نسبة اذ [illegible] بتقدير [illegible] الكذب كاذبة كلام لفظي ليس له معنى محصل حتى يتحقق فيه الحكم الذي هو مناط الصدق والكذب

الصدق من كيفيات النسبة المقتضية للموضوع ذو المحمول وليس فههنا موضوع حتى يتصور ولا النسبة ثم يتصور الصدق بها وبعبارة اخرى كون كيفية القضية [illegible] صدقها عليه عنوان الموضوع محال كما في القضية الامسية [illegible] محال لكون ان يستلزم محالا اعني اجتماع المتنافيين
منه

[illegible]

صادق لكن ظهور السابق يمنع عن ذلك واما صورة القضية والتنوع فلا
يلتفت اليها ههنا وتفصيله ان عبارات احمد البرد احدهما ان يجرى على ظاهره من
العموم والثانى على الخصوص فان اجرى على ظاهره والامر على ما قد عرفته فينبغى
ان يصار الى خلافه من تخصيص ما عدا وله الكلام الذى تكلمت به امس فصادق
فاذا تعذر اجراؤه على الظاهر تعين حمله على خلافه فليتأمل فيه
وكذلك والذى يدل عليه كلام المص هو انه اورد دليلين على مذهب الاشعرى
لاثبات الاصلين ولم يتم ما يدل على ان ذلك كرعيرهما لانباتهما ايضا
ادعى ما حصل الجوهر بعاله لا اراد انهما حصلا الجوهر معا ابتداء ثم حولين لا يكون
احدهما لذاته مقتضيا لكونه متبوعا ومحلا فالاخر مقتضيا لكونه تابعا
وحالا ولا اراد هنا فسلم ولا يلزم منه اسناد الحس لمحل الفعل لا انه
وحقيقه قيام الشئ بالشئ هو كونه تابعا له في التحيز ثم اعترض عليه بانا لا نم
ان حقيقة القيام ذلك بل هو الاختصاص الناعت ويدل عليه امران الاول
ان التحيز صفة الجوهر قائم به وليس التحيز متحيزا معا التحيز والا يلزم التسلسل
والثانى ان اوصاف البارى قائمة به ولا تحيز فيه قطعا وقد
يدفع هذا بتخصيص القيام بالاعراض واوصاف البارى ليست منها

زمان لما تصاف الحركة بالسرعة والبطوء وحاصل البطوء عندنا ان الجسم يسكن
بسكنات كثيرة في قطعه مسافة وحاصل السرعة انه يسكن سكنات قليلة
بالقياس الى سكنات البطوء ولا شك انهما بهذا المعنى من صفات الجسم دون الحركة
واما عند الفلاسفة فبعد ان تكون الصفات الحركات المتفاوتة بالسرعة والبطوء
انواعا مختلفة ليس ثمة امر موجود الا الحركة المخصوصة واما السرعة والبطوء
من الامور النسبية التي لا وجود لها في الخارج ولا نزاع في وصف الاعراض
بالامور النسبية وانما الكلام في وصفها بامور موجودة في الخارج واما
احتجاجهم عليهم علة بمثل الخشونة والملاسة فيدفعوا ايضا بمثل ما تقدم
وان اريد كونه تابعا في التحيز الظاهر كلام المعلل سواء اراد بالقيام التبعية
في التحيز والترديد بينه وبين الاختصاص الناعت صحيح فيكون خصه
منه معد قدم اولا استحالة في وجودية احدى الخصيتين وعدمية الاخرى
فان قلت في القول كيف يكون بعضها وجوديا والا ارتفع النقيضان
وبه يتم المطلوب قلت لا يلزم من عدمية احدى النقيضين وجودية الاخرى وان
كان ممتنعا بحسب الصدق ولكنه ممكن بحسب الخارج كاللاممتنع الصادق
على الواجب والمعدوم الممكن ان اراد بوجوديته الاممتنع وجوديه ما صدق عليه

كالواجب فلا نزاع فيه ولو اراد وجوده مفهوم هو من المعقولات الثانية فلا يكون موجودا
خارجيا وبالجملة عدمية صورة النفي موقوفة على كون ما دخل عليه حرف
النفي وجوديا فان قلت ان عدمية صورة النفي موقوفة على كون ما دخل عليه
النفي وجوديا في نفس الامر لكن لا يتوقف العلم بوجودية ما دخل عليه النفي
على العلم بعدمية صورة النفي الحاصل من صدقه على المعدوم فلا دور
قلت العلم بعدمية النفي الذي حصل من صدقه على المعدوم لا يوجب العدمية
مطلقا كما مر وايضا انه لا يدل على وجودية ما دخل عليه النفي لا
اذا ثبت انه سلب الموجود وفيه توقف الشيء على نفسه وتفصيله ان الوجوب
يطلق على نقيض الموجود وما لم يمتنع مفهومه سلب والعدمي يقابله فيهما
والمتناقضان لا بد ان يكون احدهما وجوديا والآخر عدميا بالمعنى الثاني
والوجودي بهذا المعنى لا يجب ان يكون موجودا لجواز كونه مفهوما اعتباريا
ليس فيه سلب ولا استحالة فيه لجواز ارتفاعهما بحسب الوجود واما الممتنع ارتفاعهما
بحسب الصدق دليل ان اللامعدوم وجودي فلا يرد ما قيل بعد ما ذكر
من الدليل فيقال لو كان للامكان لزم قيام العرض بالعرض لان امكان
الفعل امر زائد عليه لامكان تعقله بدونه ثم انه امر وجودي لانه نقيض

اللامكان

الا امكان وهو عدمي لصدقه على المعدوم الممتنع لان الحسن ايضا عرض بالدليل
المذكور فقال ليس الحسن الشرعي امر زائد على مفهوم الفعل المتصف به لانا قد نعقل
الفعل ولو بوجه ولا نخطر بالناحية الشرعي ثم هو وجودي لان نقيضه
لا حسن وهو عدمي والا لما صدق على المعدوم انه ليس بحسن وهو ليس بوجودي
يقتضي محلا موجودا فهو معنى زائد على المحل وجودي فيكون عرضا فيلزم
مرايضا والفعل قيام العرض بالعرض فلا يتجه عليه قوله فان قيل الحج والا
احتاج الى مرجح اخر لا يلزم من عدم الانتهاء الى مرتبة اللزوم الاحتياج الى
مرجح اخر لجواز ان يرجح لا واوجود الفعل في وقت معين لابد لنفيه
من دليل وقد يقال ليس المرجح لا ولا جواز المرجح لا اول الفعل في وقت معين
يتعين وقوعه فيه دفعا للترجيح المرجوح وهو المعنى بالوجوب فتدبر
على مرجح من عند الفاعل سواء اعتقاد النفع او ارادته فاذا
استوى هذا المرجح لا يتصور فيه لا ايجاد بالاختيار زاد الكلام فيه
فيلزم الرجحان اي الوجود بلا موجود وايجاد ولا يخفى انه
لا جهة للتخصيص بفعل القبيح على ما وقع في بعض النسخ ويمكن توجيهه
بان نفيه الدليل بالابطال لما كان الحسن والقبيح على السوية فاذا ابطل

على ان الحسن الشرعي ما يعقل الفعل وهو ظاهر ولكن لا يلزم منه ان لا يكون ذاتيا للفعل فتدبر
منه

به أحدهما بعينه مع بطلان لا في بطلان المقايسة لم يجز فيهما ميلا إلى الاقتصار

ولا قصص فاعل القبيح بالذكر كما مثلنا غير توهم شمول صورة الوسائل لهما لاختصاص

في افعال البارى تعالى وليس بقوله لان المتمكن الخ لا استدلال بل التنبيه على

كون الفعل اضطراريا دفعا للتوهم وقصدا الى زيادة التقرير والتوضيح

والا فكون الفعل على تقدير عدم التمكن من الترك اضطراريا امر واضح

لان الاختيار صفة مخصصة لا امر اعتباري فقد يقال يجوز ان يكون

المرجح تعلق الاختيار وهو امر اعتباري لانا نقول ههنا فعل على ان

الوصول انما يشهد على ان للعبد مدخلا في وجود الفعل لا على مجرد مقارنة

قدرته للفعل وعلى الثاني له مرجح فاعلية قديم هذا القول لا يدفع البعض

عن الكل لا حاصله انه اما ان يتمكن من الترك اولا فان لم يتمكن منه فذلك

وان تمكن فان لم يتوقف على مرجح كان الفعل اتفاقيا وان توقف عليه

فان كان لازما فاضطراري والا احتاج الى مرجح آخر ولزم التسلسل

فظاهر ان القول بان مرجح فاعليته قديم لا يدفع ذلك اذ مرجحه على

ان الفعل بذلك القديم اما ان يكون لازما اولا فان كان لازما

يلزم الجبر وان كان الثاني فلا بد من مرجح آخر وتسلسل وقد يجاب بان

نفس التزام كون ما وكون السبيل لا فقط اضطرار

المقدم القائلة بان الفعل الواجب لا لمرجح اتفاقي انما هي الزامية بالنسبة
الى المعتزلة القائلين بان قدرة العبد لا توثر الا باذن الله مرجح
يسمى بالداعية ونحن لا نقول بها فان المرجح بمجرد الاختيار المعلوم
باحد الطرفين لا الداعي جائز عندنا فلا يخرج الفعل بذلك عن كونه
اختياريا واذا لم نقل بهذه المقدمة لم يرد علينا النقض بفعل الله
تعالى وهذا ايضا لا يجدي بطائل فانه يقال لما تمكن من الترك والفعل
فالجبر وان تمكن فان لم يتوقف على الارادة والاختيار لا يكون اختياريا
قطعا ولو توقف عليها فان لزم تسلسلها فذاك هو المحال ايضا ولو لم يلزم
فلابد من ارادة اخرى دفعا للترجيح احد المتساويين على الآخر وقد يقال
لكن المرجح الموجب ارادته المستندة الى الله بخلاف ارادة العبد فانها
مستندة الى عدم فان الكاسب الارادة موجبة يلزم الجبر فمعنى قوله
فلا يحتاج الى مرجح متحد ذاته يكفي فيه ذاته او ارادته القديمة
بناء على ان المراد بالمرجح ارادته او تعلقها على ما وقع في نسخ
شرح المختصر فالفعل وان انتهى الى مرتبة الوجوب لم يلزم
محذورا اذ الموجب ارادته المستندة الى الله واعترض على الثاني

بان التعلق ان اريد به التعلق المعنوي فهو يحتاج الى مرجح متجدد
هو التعلق الحادث ولئن اريد التعلق الذي يترتب عليه الوجود
لم يكن قديما والا يلزم قدم المراد ايضا والجواب لئن حديث انقسام
التعلق الى القديم والحادث ولئن رواه كثير من النقاة واشتهر في السنتهم
الا انه يقتضي التحقيق هو انه لا يكون هناك الا تعلق قديم للقدرة والارادة
بان يتعلق الارادة لذاتها في الازل بوجود الحادث في وقت
معين فيتبعه تعلق القدرة بوجوده من غير احتياج الى تعلق
آخر حادث وبهذا ظهر انه دافع ما يورد على الاول من ان الارادة
القديمة لا تكفي في وجود الحادث بل لا بد من تعلق حادث لها او للقدرة
اذ لو كان كل ما يفتقر اليه وجوده قديما يلزم قدمه وذلك
لان الزمان يعني لما يقع فيه تعلق الارادة فاذا ظهر ذلك يوجد
الحادث كذلك المعنى من غير احتياج الى تعلق حادث وثبات
فيها زيادة تفصيل لهذا المقام لئن شاء الله تعالى اذ علة الاولوية صاحبك
عندنا الحدوث دون الامكان فيفسد المرجح بالمتجدد فقد سبق
تشعر بان القديم قد يحتاج الى المرجح القديم لكن القول بان

علة الاحتياج هو الحدوث عندنا دون الامكان بناء على ومن غاية ما يقال فيه ان
علة الاحتياج الى المرجح المتجدد هو الحدوث دون الامكان فيتجدد ان يكون
الامكان علة الاحتياج الى المرجح القديم كما في صفات البارئ ويستكشف
لك جلية الحال فيه بطل الاستدلال العقد فان قلت حاصل الدليل منع المقدمة
القائلة المرجح اذا كان موجبا يكون الفعل اضطراريا ولابد في الجواب عنه من
الاستدلال على تلك المقدمة الممنوعة قلت حاصل الجواب ان الاختيار هو ما
يتمكن على فعله وتركه وظاهر انه لا يتصور بدون الاستقلال فاذا انتفى
فلا يدفع ما يتوهم من انه لا مطابقة بين السؤال والجواب
الاستقلال ثبت الاضطرار وانتفى الاختيار فهو استدلال على انتفاء
المحدود بانتفاء الحد فان قلت ليس المقصود بالذات من هذا الاستدلال
الا نفي التاثير من العبد واثباته لله تعالى وانه لا يعقل سوى انتفاء الاختيار
بطريق الاستدلال قلت لا بل قصده الزام المعتزلة القائلين بوجوب
المرجح في الفعل الاختياري كابي الحسين واتباعه ولمن يشاء الوقوف
على حقيقة الحال فاستمع لما يتلى عليك من المقال ويقول المعتزلة فرقتان
فرقة يزعم ان صدور الفعل من العبد على سبيل الايجاب وامتناع التخلف
بارادة وداعية وهم ابو الحسين ومن تبعه وفرقة يقول ان صدوره

واما قوله لكن اعتمد في ذلك على ما تمسك من ان الاستقلال ... الكلام الى ذكر الاختيار حتى ينتهي الى مرجح لا يكون منه فما ان يعتمد عليه ايضا كما لا يخفى على من له ادنى مسكة

منه انما هو على سبيل الصحة والاختيار وهم جمهور المعتزلة والمسطور في الكتب
الكلامية ليس هذا الدليل من الاشعري انما يصلح الزاما للفرقة الاولى دون
الثانية القائلين بجواز الترجيح بمجرد الاختيار المتعلق باحد الطرفين
من غير داع اذ لا يلزم من كونه بلا مرجح وداع كونه اتفاقيا كما هو راي
الاشعري وههنا بحثان الاول ان الزام الخصم مما يلزم لوجوب الفعل
بالداعية والاختيار المترتب عليه فكيف يلزم به فان قلت الداعية مخلوقة لله
تعالى فلا استقلال للعبد في فعله وهو المعنى بالالزام قلت المراد بالداعية
هو العلم بالنفع فلم لا يحصل باستفادة انه يريد باستقلال العبد في فعله
ان التاثير بقدرته لا بقدرة الله والداعية انما هو بقدرة العبد فقط
لا بمجموع القدرتين كما هو مذهب الاستاذ ويؤيده ما اشتهر منهم ان
الاقتدار والتمكن على الفعل انما هو من الله تعالى مع تقدم علمه ومن ههنا
ظهر ان قوله اذا كان ما يجب الفعل عنده من الله تعالى بطل استقلال العبد
مما لا يقول به ابو الحسين ومن تبعه بل هو مجرد احتمال عقلي ولو قال لو انه
فعلا ينافي الاستقلال بالمعنى الذي صورناه فكيف يبطل به وذكر في الثاني
انه يجوز ان يراد بالمرجح ما سوى من الداعية والارادة فعلى تقدير اتفاقه

يكون اتفاقا قطعا فيتم الدليل على الجمهور ايضا وما اعترض به الشارح في شرح
المقاصد من القطع بان ذلك لا يتصور الا بداعية لا يكون بمشية العبد بل محض خلق الله
تعالى في محل الفعل ولا يتمكن لمن لم يكن ولا يعنى بالانتهاء الى الجبر سوى هذا مردود
بان من يجوز ترجيح المختار احد طرفي الفعل بمجرد ارادته ويستدل عليه كما سيجيء
كيف يسلم انه لا يتصور الا بداعية ولا مخلص لهم عن ذلك الا ما قد سبق لكن
على البصيرة منه قوله فيصح التكليف عندهم اذ لا فرق بين ان يوجد الله الفعل
في العبد كما هو مذهب الاشعري وبين ان يوجد ما يجب الفعل عنده كما ذهب
اليه بعض من اصحابه في كونه مانعا من تعلق الفعل بالحسن والقبح [4] ان اريد بالفعل
الايقاع الصورة الاظهر ان يقال الحالة الحاصلة بالايقاع ولا يصح حقيقة
الحال هنا الا بفعل ما ذكره المص فيما سيأتي وشرحه فيقول الشارح المص بعد
تمهيد المقدمات الاربع قال اذا عرفت هذه المقدمات فنقول يجب وجوب
الفعل ان اريد بالفعل الحالة التي يكون للمتحرك في اي جزء يعرض للمسافة
فعلى تقدير القول بوجوب بعض الاشياء بلا وجوب يمنع وجوب تلك
الحالة فلا يلزم الجبر وعلى تقدير امتناع وجود الاشياء بلا وجوب
فالجبر مشترك ايضا اما على القول بان ايجاد الايجاد عين الاول فلا يلزم

[4] قوله ان اريد بالفعل الحالة المطابقة للشارح ثم يقال ان اريد بالفعل الايقاع صح

الشيء على تقدير كون المرجح من العبد واما بانه يلزم توقف الموجود على ما
ليس بموجود ولا معدوم فالحالة المذكورة توقف على امر لا موجود ولا
معدوم كالايقاع مثلا ثم هو اما ان يحتج بطريق النقض او بان ايقاع
الايقاع غير الاول واما ان لا يحتج لكن الفاعل يرجح احد المتساويين
ولا يريد بالفعل الايقاع فيتحقق ما قلناه الايقاع هذه عبارته ثم
فيقول يعني قوله وقع تقدير امتناع وجود الاشياء بلا مرجح بعد
ان وجودها ممتنع بلا وجوب ووقع الترجيح بلا مرجح كما حققه
فيما سبق ومع تقرير الحجة منتف اما بناء على ان المرجح من العبد باختياره
او بغير اختياره قوله ننقل الكلام الى ذلك الاختيار انه باختياره
فيتسلسل او لا باختياره فيلزم الاضطرار فلما هو باختياره ولا يتسلسل
بناء على ان اختيار الاختيار عينه واما بناء على ان الايقاع جزء من العلة
التامة فالممكن وان وجب بالنظر الى علته التامة الا ان السبب الاخير
اعني الايقاع لما كان صدوره بطريق الصحة والاختيار لم يلزم الجبر
فقوله ثم هو اما ان يحتج بطريق النقض او بان ايقاع الايقاع غير الايقاع
معناه انه يحتج لكنه لم يتعرض له اعتمادا على ما سبق واراد بقوله فيتحقق

ما قلنا

ما قلنا في الانتفاع ما ذكرناه ايضا من ان صدور الافعال عن الفاعل اما بطريق
الصحة ولا اضطرار فقد يلخص مما ذكرناه ان المص على تقدير ارادة الحاصل بالمصدر
وتوقف وجود الاشياء على وجوبها اما منع المقدمة القائلة انه اذا وجب
عند المرجح لا يكون اختياريا وعلى تقدير ارادة المصدر اما منع المقدمة القائلة
بحدوث وجوده عند وجود المرجح على عكس ما قرره الشارح ويمكن توجيه الاول
بحمل المرجح على المرجح التام من الموجودات ولا شك انه لا يجب عند وجود المرجح
التام بهذا المعنى لجواز توقفه على ما ليس بموجود ولا معدوم كما ذكره فيما يأتي
فيكون جرحا قدحا على المقدمة القائلة يجب عند وجود المرجح التام لكن يتجه ان
الفعل وان لم يجب عند وجود ما عليه يتوقف عليه من الموجودات لكنه يجب عند
تقرر جميع ما يتوقف عليه من الموجودات او غيرها كما قرر في المقدمة الثانية
فيلزم الجبر ولا محيص عنه الا بما قررناه الا ان المنع ينبغي ان يورد على المقدمة
القائلة ان الفعل اذا وجب عند تحقق جميع ما يتوقف عليه لا يكون اختياريا
لا على ما ذكره المحقق وان قلت قد صرح فيما سيأتي بانه على تقدير القول
بوجود بعض الاشياء بلا وجوب يمنع وجوب تلك الحالة فلا يلزم الجبر
في نكون المنع على ما ذكره الشارح ايضا قلت ذلك تقرير بطل كما اعترف

به المص هناك فتخصيصه بالذكر ههنا مما لا وجه له فان قلت يمكن توجيه الكلام
بان الفعل اذا اريد به المصدر جاز ان يكون نسبته الى جميع ما يتوقف عليه بالوجوب
كما ذكر هناك ووجوبه بالنسبة اليه لا ينافي الاختيار مع ان يكون ورود المنع
على المقدمة القائلة الفعل عند وجوبه بالمرجح لا يكون اختياريا ايضا قلت
يرد عليه مثل ما قدمناه وقد يقال ان نسبة الانقطاع الى علته ان كان
ان يقال بعد ربط
بالوجوب ايضا يلزم الجبر وان كان بطريق الصحة والاختيار يلزم التحكم
فليتأمل قوله فيلزم التسلسل في جانب المبدأ وانه مح بادلة ابطال التسلسل ولا بد
ان يكون امرا اعتباريا وفيه بحث اما اولا فلما اشتهر فيما بينهم من انه لا يلزم من
وجود بعض افراد نوع واحد وجود جميع افراده فجاز ان يكون الانقطاع
موجودا في الخارج ويكون انقطاعه امرا اعتباريا فلا تسلسل في الخارج اصلا واما
ثانيا فلان الانقطاع ليس باعتباري فرضي كزوجية الخمسة بل هو حقيقي ولا حاجة
نظرا الى تحققه في محله فيلزم التسلسل فان قلت هو تسلسل في الامور الاعتبارية
وقد صرحوا بجوازه فيها قلت ذلك في الاعتبارية الفرضية كما ينبئ عنه قوله حتى
ينقطع بانقطاع الوهم واما الذي نحن بصدده فلا شك في جريان التطبيق
فيه والاستحالة   اذ يكون انقطاع الانقطاع كون انقطاع الانقطاع عينه   منه

بطل

بطء سواء كان امرا اعتباريا اولا   وامكان الامكان قد اشتهر
فيما بينهم مثله ولا حقيقة له فان امكان السواد مثلا كيفية لنسبة
وجوده الذاتي وعدمه وامكان الامكان كيفية لنسبة الوجود العرضي
وعدمه بالنسبة الى الامكان وكيف يتحد لمن تدبر ثم لمن حدث اللبس
وارد ههنا ايضا ولا يندفع بكونها من الاعتبار ولم صرح به صاحب
الاشراق وشيعه غيره في الثقات قوله لا برهان عليه كاذب اذ
لو تسلسلت المعلولات الى نهاية لزاد عدد العلل على عدد المعلولات
لان كل معلول في هذه السلسلة فهو علة من غير عكس فان العلة الاولى
ليست معلولة مع كونها علة ولو كانت المعلولات متساوية لكان المعلول
الاخير معلولا ولم يكن علة فيتساوى عدد العلل والمعلولات كما هو ههنا
وبالجملة التسلسل في المعلولات يستلزم كون احدى الاضافتين ازيد من الاخرى وانه
باطل قطعا نعم هذا لا يجري في المعلولات التي لا تترتب فيها كالنفوس
الناطقة عند الفلاسفة   وبرهان التطبيق وهو ان يفرض من معلول
معين الى غير النهاية جملة ومما قبله بمتناه جملة اخرى ثم يطبق الجملتين
فان كان بازاء كل واحد من الاولى واحد من الثانية يلزم تساويهما والا

سقطع الناقص والزائدة انما زيد عليها متناه والزائد على المتناهي متناه متناه وقد فرضنا غير متناهيين هف واعترض عليه بان توهم انطباق غير المتناهي يتوقف على ادراك ما لا نهاية له دفعة وانه محال واجيب بان العجز انما هو للوهم فالعقل يفرض الانطباق ان توقف على ادراك ما لا نهاية له تفصيلا لم يمكن من العقل ايضا وان كفى فيه ادراكه اجمالا لم يعجز الوهم ايضا فلا جهة للتخصيص واجيب بان العقل هو الذي يدرك الكليات ويحكم عليها احكاما كلية منطبقة على جزئيات غير متناهية ولا يحتاج في ذلك الى ملاحظة خصوصية كل فرد منها واما الوهم فانه يدرك المعاني الجزئية متعلقة بامور محسوسة وهو لا يدرك الانطباق جزئيا بين محسوسين فان كانت السلسلة محسوسة لا يتصور الانطباق الا بادراك تفاصيلها والوهم عاجز عنها ولو كانت عقلية او مركبة منهما كان عجز الوهم عن ادراك الانطباق اظهر وهذا مبني على كفاية الملاحظة الاجمالية وان قلت لم لا يكفي ان يقال لنا الجملتين اما ان يكونا في حد انفسهما بحيث يطابق اجزاؤهما اولا فعلى الاول يكون الزائد كالناقص وعلى الثاني يقطع الناقص قلت لان الزيادة حينئذ يجوز ان يقع في الجانب المتناهي والزيادة فيه

فيه

فيه لا يسلزم التساوي وقد يقال الاولى ان يقال ان الجملتين اما ان يكونا

في انفسهما بحيث لو طبقتهما مطبق من مبداء معين لا تطبقتا اولا فعلى

الاول كان الزائد كالناقص وعلى الثاني ينقطع الناقصة فتساوي البرهان

في الامور الموجودة سواء كانت مجتمعة اولا واما مراتب الاعداد فهي

عند اهل الملة من الوهميات المحضة فلا يجري التطبيق فيها ومن هنا

قال الزاهد البرهان تام في كل ما ضبطه الوجود فتخصيص المدلول بعض

منه اعتراف بتخلف مدلوله في بعض اذا عني الحوادث المتعاقبة والامور

المجتمعة فيكون منقوضا بها ويرد عليهم ان معلومات الله تعالى قد يتصف الاحكام

النبوية قطعا فلم لا يجوز ان يتصف بالمطابقة والمقاومة فلا بد من

التوقف فيها واما الفلاسفة فقالوا ان الاحاد اذا كانت موجودة

معا وكان بينها ترتب ايضا فاذا جعل الاول بازاء الاول من الجملتين

كان الثاني بازاء الثاني قطعا فيتم التطبيق واذا لم يكن موجودة معا

لم يتم لان وقوع احاد احدهما ليس في الوجود الخارجي لعدم اجتماعها

ولا في الوجود الذهني ايضا لعدم وجودها فيه مفصلة ولا شك

انه لا يتصور وقوع بعضا بازاء البعض الا اذا كانت موجودة تفصيلا

[Margin:] وكذا المعدود انه صحيح

معا اما في الخارج او في الذهن وكذا لا يتم اذا كانت موجودة ولم يكن بينها
ترتب بوجه ما لانه لا يلزم من كون الاول بازاء الاول كون الثاني بازاء
الثاني وهكذا الى ان يقع بازاء واحد من احديهما احاد كثيرة من الاخرى
الا ان يلاحظ العقل كل واحد من الاولى واعتبره بازاء واحد من الثانية
لكنه لا يقدر على استحضار ما لا نهاية له مفصلة دفعة ولا في زمان متناه
حتى يتصور هناك تطبيق ويظهر الخلف بل ينقطع بانقطاع الوهم ويرد على
الاول انهم قد صرحوا في مباحث الوجود الذهني بان يعقل المبادى العالية
من صدر الوجود الذهني كالحوادث المتعاقبة وان لم يكن وجودها معا في
الخارج وفي الذهن الانساني ايضا لكن وجودها في المبادى العالية
وسوكافي في الانطباق ومنهم من قال يكفي فيه الوجود على سبيل التعاقب
ويرد على الثاني انه لا يجوز ان يفرض التطبيق في القوى العالية التي لا
يشوبها فتور فيعتريها اصباح في ذلك الى ترتيب بين اجزاء الجملتين واما
اورده في شرح المقاصد وهو ان يحصل الجملتين من سلسلتين ثم
مقابلة جزء من هذه بجزء من تلك انما هو بحسب العقل دون الخارج فان
كفى في تمام الدليل حكم العقل بانه لا بد ان يقع بازاء كل جزء جزء او لا يقع

فالدليل

والدليل جار في الاعداد ايضا وفي الموجودات المجتمعة والمتعاقبة وان لم يكن
ذلك بل اشتراط ملاحظة اجزاء الحلسن على التفصيل لم يتم الدليل في الموجودات
المترتبة فضلا عن غيرها فساقط اما عند اهل الملة فلما ذكرناه من كفاية
الملاحظة الاجمالية او الحيثية عن المذكورة مع كون الحلسن من الموجودات
ومراتب الاعداد ليست منها كما مر واما الحكماء الباقية فالتطبيق
جار فيها والبسيط واما العلامة فقد اشترطوا فيه الترتيب مع الاجتماع
في الوجود بدون اشتراط التفصيل اولا لتعاد بالاجمال واعلم ان
الاعتبارات على قسمين احدهما ما لا تحقق له الا بفرض الفارض
واعتبار المعتبر والثاني ما له تحقق في محالها من غير فرض واعتبار واذا
استقريت المواد الجزئية وجدت اكثر الاعتبارات من قبيل الثاني ولا
مرية في جريان التطبيق فيها مع كونها غير متناهية فيه ذكرها بعضا
عليه بايقاع فاعل آخر كالباري فلا يلزم ذلك يندفع هذا بعرض
الكلام في ايقاع الباري فانه ممكن فلا بد له من علة فيلزم المحذور لزم
معا فان قلت علة الاحتياج هو الحدوث دون الامكان قلت
هذا كلام لا يلتفت اليه من له دربة في الصناعة كيف وقد اعترف

به الشارح انضاف المقدمة الثانية حيث قال واما توقف وجود الممكن
على علة من جهة فضروري واضح من ملاحظة معنى الامكان واذا
انتهى الى الواجب قديم لم يلزم التسلسل وقد عرفت مناقشة الحال فيه فكون على
ذكرمنه فلا يلزم من ذلك نفي التكوين الحادث ان يراد بالتكوين
الحادث حدوثه في ذات الباري بعد كونه معدوما يلزم كونه محلا
الحوادث وان اراد به تجدده فيه فذلك لا ينافي كونه اعتباريا
بل العمدة في هذا المطلب لزوم التسلسل في الاثبات قد عرفت ما يرد على هذه
العمدة فتذكر فضروري هذا ما ذهب اليه الجمهور وعدل الاستدلال
وبه يشعر كلام المص لكن الشارح حمله على الاول لما قدمناه وهو
ما لا يقتضي وجوده ولا عدمه من ذاته اعلم ان الشيء اذا نظر اليه من حيث
هو فاما ان يقتضي وجوده او عدمه او لا يقتضي شيئا منهما والاول
هو الواجب والثاني هو الممتنع والثالث هو الممكن فاذا لاحظ العقل بهذا
المعنى لا يجزم بتوقف وجوده على علة موجدة بدون الاستدلال على امتناع
اولوية احد الطرفين بالنسبة اليه نعم لو لوحظ بتساوي الطرفين يحصل
الجزم بذلك لكن الكلام في مفهوم الممكن الخارج من القسمة واكثر المتكلمين

قالوا

قالوا علة الاحتياج هو الحدوث وحده وقيل الامكان مع الحدوث
شرطا او شطرا ورده الامام بان الحدوث متأخر عن الوجود
وهو عن الايجاد وهو عن الاحتياج فيلزم تأخره عن نفسه بمراتب واجاب
عنه بعضهم [عضد] بان المراد هو ان حكم العقل بالحاجة بملاحظة الحدوث
لان الحدوث علة موجبة ورده بعض المحققين [سيد شريف] بانه كلام لا تعلق له
بهذا المقام قطعا اذ المقصود بيان علة الحاجة لا بيان علة التصديق
هذه هي الكلمات الدائرة على السنة القوم في هذا المقام ولنا فيه كلام
وهو ان الامكان وان فسر بتساوي الطرفين لا يحوج الممكن بمجرده
الى الموجد بل لا بد فيه من ملاحظة اتصافه باحد الطرفين الذي
هو بمنزلة العلة الغائية فان العقل اذا لاحظه متساوي الطرفين
ولم يلاحظ معه الاتصاف باحدهما لا يحكم باحتياجه الى الموجد بل
لو فرض بقاؤه على ذلك الوصف من غير انضمام شيء آخر اليه وان كان
محالا لم يجزم باحتياجه ونظيره الفقر فان احتياجه الى الامير
لا ينشأ من مجرد صفة الفقير بل هو مع اقتضاء الاكل والشرب سواء
كان بالذات او بالواسطة حتى لو فرض فقير لا يأكل ولا يشرب لما احتاج

اليه وكذا الحجر المتحرك الى السفل فانه انما يتحرك اليه طلبا للحالة الملائمة من
الحصول في حيزه الطبيعي حتى لو فرض الشر حيزه في خلافه لما تحرك اليه
فظهر ان الممكن انما احتياج الى الموجد للحالة الملائمة من انضمام احد
الطرفين المتناقضين اليه مع تساويهما اى الاحتياج انما نشاء
من الامكان والطلب المذكور فالاول بمنزلة السبب والثانى
بمنزلة الغاية فمن نظر الى السبب حكم بان علة الاحتياج هو الامكان
ومن نظر الى الغاية حكم بان علة الاحتياج الحدوث ومن نظر
اليهما حكم بان علة الاحتياج هو المجموع هذا هو الحق بينا واما النظر
لنزاله ولان فان اريد بها الحصر فغلط لما عرفت وان اريد بيان ان
الامكان او الحدوث مدخلا في العلية فكل منهما مستقيم ايضا فان
قلت بعض من لا لتهم ربما يشعر بما ذكرت اعنى قولهم ان الممكن
انما يحتاج الى المؤثر في خروجه من العدم الى الوجود اعنى الحدوث
لان ماهيته لا تفي بذلك اذ حاصله ان ماهية الممكن لما كانت متصفة
بتساوى الطرفين لم تف بذلك فلا بد لها لاجل اتصافها بالحدوث
من مؤثر واما البعض الاخر منها كقولهم اذا لاحظ العقل حدوث

شئ د

شيء طلب علته وان لم يلاحظ معه شيئا ومثل ما يقال لو كان المحوج هو
الامكان لاحوج في جانب العدم فيلزم ان يكون الاعدام الازلية
معللة مع استمرارها فلا يساعد ذلك التوجيه قلت ما ذكرناه حق
فالمراد يساعده بظاهره بحيث تأويله حتى نفي له فيحمل الاول على ان
العقل اذا لاحظ حدوث شيء بعد امكانه وانما لم يتعرض به اكتفاء
بما علم التزاما اذ الحادث لا يكون الا ممكنا ولم يلاحظ معه صفة
اخرى من ساير صفاته طلب علته فعلم ان العلة لنسبت شيئا غيرهما
ويحمل الثاني على انه لولا هو لكن المحوج الى المحدث الذي هو الفاعل عندهم
لو كان هو الامكان وحده لاحوج في جانب العدم فيلزم ان يكون
الاعدام الازلية معللة بالاحتياج مع كونها مستمرة ويؤيده ما قلناه
قول الذاهبين الى ان علة الاحتياج هو الامكان مع الحدوث
دليل الفريقين يقتضي اعتبار كل من الامكان والحدوث فيعتبر
الحدوث شرطا او شطرا فان قلت فعلى ما ذكرتم يكون علة الاحتياج
هو الامكان لا غير الا مقيدا باحد الطرفين فما معنى تخصيصهم بالحدوث
الذي هو الاتصاف بالوجود بعد العدم قلت ذلك مبني على ان

الكلام في علة القيام الذي هو حادث فكانهم قالوا علة احتياج هذا
الممكن الحادث هو امكانه لا جل اتصافه بالوجود بعد العدم لما الذ
ماهيته لا يفي بذلك فمن التزم منهم بعدم احتياج الممكن حال بقائه
الى العلة او قال ان الاعراض غير باقيه والجواهر يستحيل خلوها عن
الاعراض المتجدده فهي محتاجة الى العلة فقد اراد بالعلة المحدث
او هو كلام من لم تقف على حقيقة الحال وقنع بما فهم من ظاهر المقال
وبهذا التحقيق اندفع عنهم اشكالات لا تحوم حول دفعها عقول
الفحول منها ما يقال على الاشاعرة صفاته تع ان كانت واجبة لذواتها
لزم تعدد الواجب لذاته والعلم يكن غيره بمعنى امتناع انفكاكه عنه
الا ان تعددها مما لا ينكر وان كانت ممكنة يلزم وجود الممكن
بلا موجد اياه وهو مع استحالته بالضرورة يستلزم انسداد باب
اثبات الصانع اذ لا مجال للاستناد اليه بطريق الايجاب ومنها ما يرد
على القايلين بالحال منهم في تعليل عالمية تع بعلم وحيية بحيوية
وقادرية بقدرته وكذا ما يرد على المعتزلة القايلين بتعليل الاحوال
الاربعة بالالوهية فان هذه الاحوال قد عللت مع استواء الحدوث

فيها

فيها ومنها ما يرد عليهم في تعليل العدم بالعدم فاذا جعلت علة الاحتياج نفس
الامكان لا مجرد الاتصاف باحد الطرفين مطلقا يندفع عنهم الاشكال
باسرها وما وقع في كلام بعضهم في دفع مثل هذه الاشكالات من القول
بتخصيص الحدوث بالمحدثات ينبغي ان يحمل على ما ذكرناه فلا غبار عليه
لكان واجبا فيه منع ظاهر مع سواء لا يلزم من عدم الاحتياج
الى الغير فيصار ذاته وجوده حتى يكون واجبا لذاته لجواز ان يكون
ممكنا ويكون وجوده من ذاته ولا من غيره بل بحسب الاتفاق فلا يتم بدون
ملاحظة امتناع الترجيح بلا مرجح نعم المنع والمعارضة على التنبيه
مما لا يجري كثير ينفع قوله وكلما عدمت جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن
امتنع وجوده وههنا بحث وهو ان انتفاء العلة انما يوجب انتفاء
المعلول وامتناعه اذا ثبت امتناع توارد العلتين المستقلتين
على معلول واحد اما معا او على سبيل التعاقب بان يكون كل واحد منهما
بحيث لو وجدت ابتداء وجد المعلول مع امتناع وجود الاخرى
او امكانها ولم يثبت شيء منها اما الاول فلان البرهان على امتناع
اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد منقوض باعدام الاجزاء

للمركب فان عدم كل منها علة مستقلة وقد يجتمعان معًا فيلزم التوارد
وكذا الحجر المتصل بيد اثنين يدفعه احدهما حال ما يجذبه الاخر
عند من يقول بتاثير القدرة الحادثة فان هذه الحركة يستقل فيها
كل من الدافع والجاذب وقد اجتمعا فيه وهو يقول جاز ان ينعدم
احدهما في زمان ولا ينعدم فيه المعلول بل يبقى بالاخر وقد يقال
العلة في ذلك هو عدم جزء واحد لا بعينه بحيث لا مدخل للخصوصية
فيه ولا تعدد فيه فضلا عن الاجتماع فلا يرد وبه يندفع ما يقال
ان ذلك الامر الغير المعين لما كان متحققا في ضمن افراد متعددة
وكان تحققه في ضمن اي واحد منها بدلا عن الاخر كافيا في تحقق
المعلول كان الاشكال باقيا بحاله ونظيره ما قالوا في الصورة المتعاقبة
على الهيولى ان العلة فيها اما طبيعتها الكلية الموجودة فان قيل
ان الطبيعة لا يوجد الا في ضمن فرد معين فيفتقر الهيولى الى
ذلك المعين لان المفتقر الى المفتقر الى الشيء مفتقر الى ذلك الشيء
قلنا لا يلزم من عدم وجود المطلق الا في ضمن المقيد افتقاره
اليه نظرا الى وجوده في نفسه والا لدار او هي احدى الصور المتشخصة

المتعاقبة

المتعاقبة عليها لا بعينها من غير ان يكون لخصوصياتها مدخل فان البرهان
الدال على امتناع اجتماع العلل المستقلة على سبيل التعاقب منقوض
بها لان كلا منها اذا اخذت مع العقل الفعال علة تامة للهيولى على سبيل
التعاقب ولا محيص لهم عن ذلك الا بما قلناه او بالالتزام نفي التمام
عن كل منها ولك ان تقول في دفع النقض بالقدرة الحادثة ان القدرة
الحادثة متفاوتة ولها مرتبة معينة في حدوث الحركة معها في ذلك الجوهر
الفرد فاذا اجتمعا فيه انتقص عن كل منهما شيء وحصل من مجموعهما
ذلك القدر المعين المحصل لتلك الحركة فلا يكون هذا من قبيل اجتماع
العلتين المستقلتين في شيء ومنهم من اراد التفصي عن ذلك فقال
ان البرهان انما دل على ان الواحد المشخص لا يمكن ان يكون له علل
مستقلة مجتمعة ويمكنه الاجتماع على سبيل التعاقب وانما العلل
التامة التي يستحيل اجتماعها معا فلا برهان على استحالته ثم ان
كل واحد من اعدام الاجزاء علة تامة لعدم المركب بشرط تقدمه
على ساير اعدام الاجزاء فاذا عدم من المركب في زمان جزء ولم يعدم
في ذلك الزمان ولا قبله جزء آخر كان ذلك العدم مع هذا الشرط

والاولى ان يقال على امتناع توارد العلل اي بدل الاجماع العلل

هذه العبارة يعني ان يختلط عليها قدر

علة تامة للمركب واما اذا عدم الجزان معا لم يكن شيء من هذين العدمين
علة تامة للمركب لفقدان الشرط المذكور بل مجموعهما علة تامة لعدمه بالشرط
المذكور وكذا الحال اذا عدم جميع الاجزاء معا فهذه علل تامة قد اعتبرت
فيها شروط متعاقبة فلا يمكن اجتماعها وليس هذا الاشكال مختصا باعدام
الاجزاء بل هو جار في عدم الفاعل والغاية والشرط والمقتضي منها
ومن القدرة ايضا هو ما نبهت عليه ويرد عليه ان عدم الجزء
قد اثر في عدم المركب حال الاجتماع كما اثر فيه حال الانفراد بعينه
من غير ان يكون الانفراد مدخل في اتمام تاثيره فيه والاجتماع مدخل
في المنع عنه كما لا يخفى على المتامل المنصف الا يرى ان العقل اذا
لاحظ انعدام الجزء بانعدام المركب وان لم يلاحظ معه صفة الانفراد
فعدم احدهما علة تامة دون الاخرى لا يخرج عن حكم واما القدرة
الحادثة فان انتقصت كل منهما بالاجتماع وحصلت من مجموعهما
مرتبة معينة محصلة لتلك الحركة فالامر على ما قد عرفته والا يرد
عليه حديث التحكم على انه يجوز ان ينتفي احدهما ولا ينتفي الاخرى
فيبقى المعلول معها ولا يلزم منه ان لا يكون الموقوف عليه موقوفا

علم

ان يقال ... من المحصل ... البديهي ... الموجود

علة لانه مشروط بالاجتماع فان صحت تلك القضية بتقييدها بالحسية
بقي نقضا على امتناع التوارد على سبيل البدل ويرد على كل من الجوابين
انه لا يدل على الاستدلال بامتناع التوارد في شيء من الصور واما الثاني
فلا برهان عليه قطعا واما الثالث فغاية ما يقال فيه انه لو امكن
ان تعدم الاولى ويوجد الاخرى فان عدم المعلول بعدم الاولى
ويوجد بايجاد الثانية لزم اعادة المعدوم بعينه وان لم يعدم
وجب ان تكون الثانية مفيدة للمعلول اصل الوجود الحاصل بالاولى
فيلزم تحصيل الحاصل وهو مع ابتنائه على اصل العلة وعدم
تمامه في نفسه كما بين في الكتب الكلامية مما لا يجدي نفعا ههنا
اذ يجوز ان تفيد الثانية بقاء الوجود الحاصل بالاولى وان لم تكن
علة تامة ولا يلزم من انتفاء العلة انتفاء المعلول وقد يقال يجوز
ان ينتفي الوجود الاول بانتفاء الاولى ويتحقق في ذلك الآن
وجود آخر يتحقق الثانية من غير لزوم اعادة المعدوم او تحصيل
الحاصل نعم يلزم توارد الوجودين على معلول واحد بل نفيه
من دليل وقد يقال يجوز ان يكون الوجود الزائل واحدا وثبوا رد

ابن صدر الدين السيد وغيره
السيد زين الكلي
منه

علم وجود ان عرضيان في محله فيستند الاولى الى الاولى والثانية
الى الثانية من غير لزوم شيء من المحذورين ويدفع الاول بانه لا فرق
في ذلك بين الوجود والتشخص واذا جاز التوارد في احدهما جاز
في الآخر ايضا فيلزم ان نشك في بقاء الجواهر بعينها وانه سفسطة
ظاهرة وانما يتم هذا ان لو ثبت الملازمة بين الجوازين ودعوى
عدم الفارق مع ظهوره مما لا يسمع وقد يستدل على امتناع الاجتماع
على سبيل البدل في الاثر الواحد بان اثر الثانية اما ان يكون اثر الاول
بعينه او غيره وعلى الاول اما ان لا يستعد ذلك الاثر اصلا فيلزم
تحصيل الحاصل او ينتفي بانتفاء الاولى ويوجد بايجاد الثانية فيلزم
ان يكون الشيء الواحد في آن واحد ثابتا ومنتفيا معا وانه ضروري
البطلان وعلى الثاني فالاثر الحاصل منهما اما ان يكون وجودا
آخر او بقاء للاول وعلى التقديرين يلزم التعدد في الاثر
مع التوارد في الاول ايضا بل امكن علاقة عدمه بالامكان
العام ان اراد بكونه ممكنا تساوي ثبوته وعدمه فيم لا يلزم
من عدم وصول الوجوب مرتبة الوجوب من الجملة عدم وصوله

فيها مرتبة الرجحان فان قلت هب ان الوجود قد ترجح على العدم
لكن العدم لم يبلغ مرتبة الامتناع فيكون ممكنا فحينئذ نقول تحقق الوجود
بالنسبة الى الاوقات على السوية فوقوعه في بعض منها دون الآخر
ترجيح بلا مرجح قلت كما ان الحملة رجحت الوجود على العدم رجحت
وقوعه في وقت على غيره وملخصه انها رجحت وجود الممكن في هذا الوقت
على عدمه وان اراد عدمه بلوغه مرتبة الامتناع مع اتصافه
بالمرجوحية بالنسبة الى الجملة تسلم لكنه يجوز ان يستلزم فرض وقوعه
محالا لما فيه من ترجيح المرجوح فليتدبر فلا تلزم استحالة ذلك فقد يدفع
هذا بما اشتهر بينهم من لزوم الترجيح بلا مرجح بالنسبة الى الاوقات فانه
اذا لم يبلغ مرتبة الوجوب يكون نسبتها الى جميع الاوقات على السوية
فوقوعه في بعض منها وعدمه في الآخر ترجيح بلا مرجح وانه ربط بالضرورة
والاتفاق وقد مر ما فيه يتوقف عليه وجود الممكن بان الفاعل
ما لم يتصف بالايجاد في نفس الامر لا يتصف الممكن بالوجود فهذا يرشدك
اليه قولهم اوجده فوجد وان وزانه الكسر مع الانكسار فقوله
والحق انه اعتبار عقلي ان اراد انه اعتباري حقيقي يتصف الفاعل

في نفس الامر من غير فرض فارض واعتبار معتبر وصحيح لكنه لا يقدح
بعدمه على وجود المعلول وتوقفه عليه وان اراد انه اعتباري
فرضي كما يشعر به قوله يحصل من اعتبار اضافة العلة الى المعلول فقط
فان الباري يتصف بايجاد العالم من غير فرض واعتبار هذا
وقد نبهناك فيما تقدم على معنى يتقوى به كلام المحقق فتذكر وقد
يقال لئن الايجاد اذا اخذ من جملة ما يتوقف عليه الممكن يكون نسبته
الى الوجوب ضرورة فلا حاجة الى ما ذكره من الاستدلال
نعم الضرورة قد يحتاج الى التنبيه بالنسبة الى بعض الاذهان
فينبغي ان يحمل عليه وكذا المراد بوجوب الوجود استحالة العدم
بالنظر الى وجود العلة هذه الاستحالة ان اريد بها ما يشمل
الاستحالة الكاملة من نفس العلة واثرها الحاصل بها يكون رجحان
المعلول في وقت معين بالنظر الى العلة من مراتب الوجوب ويندفع
الترديد السابق في الامكان وان اريد بها ما يحصل الاستحالة
الكاملة عن نفسها فان ذلك من مراتب الامكان فلا يندفع
والمعلول النوعي قد يتعدد علله على معنى ان فرد امنه يكون

معللا

معللا بعلة مستقلة وفرداً اخر بعلة اخرى فيكون كل فرد معللاً
بعلة مستقلة بحيث لو انتفت تلك العلة امتنع وجود ذلك المعلول
ولا يتجه عليه قوله ومع انحصاره انتفاء علة واحدة لا يمتنع وجود المعلول
هذا هو ما ذهب اليه اهل التحقيق ومنهم من زعم ان الطبيعة
موجودة في الخارج في ضمن افرادها الخارجية عن علل متعدده
فيتجه عليه ما ذكره الشارح ويجاب بان الطبيعة مستغنية عن
خصوصيات العلل المعينة ومحتاجة الى علة ما وانتفاؤها انما تكون
بانتفاء كل واحد منها وح يمتنع وجود الطبيعة ورد بان علة
ما لا وجود لها الا في العقل فكيف تحتاج اليها الطبيعة الموجودة
في الخارج ولو سلم فلا يتصور وجودها الا في ضمن فرد معين فيكون
الطبيعة مفتقرة الى ذلك المعين لان المحتاج الى المحتاج الى الشئ
محتاج الى ذلك الشئ لا يقال نم يلزم احتياجها الى احد المعينات
ولا محذور فيه لانا نقول ان اردتم احد المعينات بعينه وجب
ان لا تقع الطبيعة بغيره وان اردتم احد المعينات لا بعينه فلعدم التعين
فلا وجود لها قطعا وان اردتم احدا مطلقا صالحا لكل معين

ومنه لا يتحقق الا في ضمن هذا او ذاك فيعود المحذور والجواب
منع احتياج المطلق الى المعين والة لدار وعدم وجوده الّا في
ضمنه لا يعطي ذلك فتامل فان قيل لم لا يكفي هذا السوال لا يتجه
على الدليل السابق وتوضيحه ان الممكن اذا ترجح من الجملة ولم يبلغ حد
الوجوب بل امكن فعدم ولعروض وجوده فيهما يا نا وعدمه اخرى
فاختصاص الوجود بذلك الزمان لا يجوز ان يكون لامر لا يكون
في الزمان الاول والا يلزم ان لا يكون ما فرضناه علة تامة ولو
كان لها لا مرجح احد المتسا وين على الاخر لان الترجيح الحاصل
من العلة العامة مشتركة بين الزمانين وبهذا يندفع ما يقال انه لم
لا يكون ترجيحا بلا مرجح من المختار وانه جائز عند البعض وانما
المستحيل انما هو الترجيح بلا مرجح وذلك ان المختار بارادته
او بعلمها موجود في الزمانين معا ولا يتصور ترجيح مخصوص
باحد الزمانين فيكون وقوع الوجود في احدهما دون الآخر
ترجيحا بلا مرجح وانه بط بالبديهة وانما وجه سطره ههنا تقرير
اخر للقوم وهو انه اذا وجدت العلة العامة بجميع اجزائها يجب المعلول

والا فاما ان يمتنع او يمكن والاول بين السقوط والثاني يمكن بطلانه

بانه لو جاز وجوده وعدمه فلنفرض انه وجد منهما فاما ان يكون

بامر زائد اولا وكلاهما محالان ويرد عليه اما تختار انه لا يمتنع وجوده

وذلك يكون ممكنا وقلنا ان اردت بامكانه ان شيئا من طرفيه لم يصل

الى مرتبة الوجوب والامتناع نسلم ولا يجديكم نفعا لجواز ان يكون مع

ذلك وجوده راجحا لم يصل الى مرتبة الوجوب فاذا فرض وجوده منهما

بلا امر زائد لم يلزم ترجيح احد المتساويين بلا مرجح لتكون محالا وان

اردت بامكانه تساوي كلا طرفيه بالنسبة اليها ثم لجواز ان يكون رجحان وجوده

رجحانا غير منتهي الى مرتبة الوجوب هذا ولك ان تقول في توجيه

ذلك السؤال ان المراد لم لم يكتف في وقوع الممكن اولويته نظرا

الى الوقت ايضا فيدبر كان من جملة ما يتوقف عليه الوجود عدم

ذلك السبب وهو مدفوع بان السبب عدم الممكن هو عدم علة الوجود | وقته نوع بالمكر

وعدم هذا العدم هو وجود العلة مع كونها اولية الطاهر

انها مستقلة كما يشعر به الكلمات المذكورة فيما سبق ثم الضروري

ههنا هو احتياج الممكن الى العلة الموجبة مطلقا على ما ذهب اليه

الجمهور واعلم ان الايجاد اذا جعل جزءا من جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن
على ما اشار اليه المص يكون القضية اولية فيكون ما ذكر في صورة الاستدلال
من قبيل التنبيه   ان وجود الشيء واجب على تقدير ايجاد الموجد بارادته
واختياره والوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار وكلام المص يدل على
ان المراد بالوجوب الوجوب بعد الايجاد لانه جعل الايجاد من جملة ما يتوقف
عليه وجود الممكن ولا نزاع في وجوب وجود الممكن بعد الايجاد انما
النزاع في الوجوب السابق فذهب الفلاسفة وبعض من اهل الملة الى انه
يجب اولا بالنسبة الى علته وذهب البعض الآخر منهم الى انه انما يصدر
عنها على سبيل الصحة والاختيار   يلزم قدم المعلول واجيب عنه
بان اختياره متعلق بوجود الحادث في وقته المعين فيوجد من
غير لزوم تسلسل ولا قدم للمعلول واندفع ما يقال ان التعلق ان كان
قديما وجب ان يكون المتعلق الذي يكفي في وجوده قديما ايضا اذ لو
اختص بوقت دون آخر يلزم الترجيح بلا مرجح لان الترجيح الحاصل
من ذلك التعلق القديم يعم الاوقات باسرها وان كان حادثا ينقل
الكلام فيه حتى يلزم التسلسل في التعلقات وذلك لنا نختار الاول قوله وجب

ان يكون

ان يكون المتعلق قديما فلم لا يكن معنى تعلق الارادة بوجود الحادث
سوا انها تعلقت بوجوده مطلقا او على سبيل الاستمرار بل معناه انها
تعلقت في الازل بوجوده في وقت معين واذا ظهر ذلك الوقت وجد
بذلك التعلق القديم من غير احتياج الى تعلق اخر فان قلت يتوقف
على ظهور ذلك الوقت الذي هو حادث فيتعلق الكلام اليه قلت
بعد تسليم كون الوقت عندهم من الامور الداخلة تحت القدرة
والارادة انما يتعلق في الازل بحدوث ذلك الوقت في مرتبة ظهوره
من غير احتياج الى وقت اخر والسر فيه ان غير الوقت من الزمانيات
لا يتصور وجودها بدون الوقت فلا بد لها من تعلق علم الله تعالى
وارادته في الازل بوجوده في وقته واما الوقت فلا يحتاج الى وقت
اخر بل يكفي فيه تعلق القدرة بعد تعلق الارادة بوجوده في مرتبة المعلوم
عند الحق سبحانه وتعالى على انه لا بد في قدم الشيء من امكان بقائه و
صلاحيته للقدم والاعراض السيالة التي يمتنع بقاؤها لا يمكن
قدمها وسيأتي لهذا زيادة تفصيل ان شاء الله تعالى ثم ان اول
الحوادث عندهم هو الزمان المتجدد بذاته وليس بوجوده في الخارج

واراده الله تعالى تعلقت في الازل بتجدده في مرتبة من مراتب ظهور
الحمل المعلومة عند علام الغيوب فظهر فيها بالقدرة ثم ظهر العالم
من غير لزوم قدمه وقد يقال ان الزمان هناك هو عدم ولا
يمايز بين اجزائه الوهمية الا بمجرد التوهم فطلب الترجيح في تلك الاجزاء
للوقوع من الاحكام الوهمية في الامور الفرضية فلا يعقل اصلا
ولا وجود للزمان الا مع العالم فلا ترجيح فيه لما عرفت واما وجود
غيره فلم يمكن قبل الزمان فيوجد كان ابتداء الزمان وتلخيصه
انه لا وقت قبل وجود الزمان محققا حتى يطلب هناك ترجيح بعض
على بعض بعد وجود الزمان وغيره من الاجسام معا مع عدم الاختيار
وقد يختار الثاني بالالتزام الترجيح في التعلقات الاعتبارية او يمنع
احتياج التعلق الى التاثير او باحتياج كون تعلق التعلق عينه او
بادعاء كفاية نفس الارادة من غير احتياج الى تعلق اخر والكل ضعيف
اما الاول فلجريان المطلوب فيه واما الثاني فلكون التعلق اعتباريا
حقيقيا بانا في تعلق في تعلق الامر فلا غناء له عن التاثير واما الثالث
فلضرورة التغاير بين العلة والمعلول واما الرابع فلان الارادة

اذا كانت كافية فيه يلزم قدم التعلق على تقدير حدوث التعلق انما يصح
على تقدير تساوي نسبة الارادة الى الطرفين فتعلقها واحد منهما يستلزم
جواز الترجيح بلا مرجح وانه باطل فاندفع ما يقال ان من خاصة الارادة
الترجيح والتخصيص فلم لا يجوز ان يتعلق باحد الطرفين وان كانت
مساوية في تعلقها بهما وسياتيك كلام ينكشف به جلية الحال والصواب.
الوارد اشكال اخر قريب مما ذكرنا اورده ايضا في بعض كتبه الكلامية
ونقول نسبة الارادة الى الضدين وان كانت على السوية فلا بد من
تعلقها باحدهما دون الاخر من مرجح فان استند الى تعلق آخر تعلسا
الى الكلام ولزم التسلسل وان لم يستند تعدد ترجح احد المتساويين على
الاخر بلا سبب وان لم يكن نسبتها اليهما على السوية فتعلقها باحدهما
لذاتها فلا يتصور التعلق بالاخر ويلزم الكل وما ذكره من لزوم
الوجوب المنهي على الاضطرار في الاضطرار انما يصح في القدرة بمعنى
ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل والجواب عند الماتريدية اختيار
الشق الاول قوله وان لم يستند تعدد ترجح احد المتساويين قلنا
ممنوع وانما يلزم ان لو لم يستند تعلقها باحدهما الى العلم بالنفع والمصلحة.

لسيد الشريف

اي في المواقف

في احد الطريقين واما الاشاعرة فمنهم من اختار الاول ايضا وجعل مرجح
احد المتساويين خاصية الارادة وايّد بالطريقين المؤديين الى
المطلوب فان السالك يختار احدهما بمجرد ارادته واختياره من غير ان
يكون هناك اعتقاد نفع او ميل يبعثه حتى لو سئل لا يقدر على
الجواب وبالرغيفين والقدحين ايضا فان كلا منهما من الجائع والعطشان
يختار احدهما بارادته وما يقال ان الذي في اليمين اكثر والقوي يدفع
الضعيف وطبيعته تقتضي سلوك الطريق الذي على يساره وانه
يختار في الرغيفين والقدحين ما هو اقرب الى اليمين لمزيد نفع
يتعلق به كما يشهد به التجربة ومنهم من اختار الثاني قوله لو لم يكن
نسبتها اليهما على السوية فتعلقها باحدهما لذاتها فلا يتصور تعلقها
بالآخر فيلزم الايجاب قلنا ممنوع لما عرفت ان معنى تعلق الارادة
باحد الضدين هو ان الارادة تعلقت في الازل بوجوده في وقت
معين وهذا لا ينافي تعلقها في الازل بالضد الآخر في وقت
آخر فان قيل تعلق الارادة في الازل بوجود الحادث في وقت
معين يوجب وقوعه فيه من غير تخلف وهو المعنى بالايجاب قلت

قد اشتهر منهم ان كل فعل اختياري مسبوق بالتصديق بفايدة فيه ولهذا
جعلوا التصور الجزئي للامر الملايم من مبادي الافعال الاختيارية وحكموا
بان كل مختار يستكمل بفعله والتزموا وجود المرجح في قصة الهارب والعطشان
وظاهر انهم لا يجوزون ترجيح المختار احد المتساويين وجعله داخلا تحت
ارادته   فان قيل كيف منع نقل المدعي قلنا بل يتوجه الى الدليل
المسالك في هذا السؤال وجوابه ان المنع لا يتوجه على نقل المدعي بل على مقدمات
الادلة وليس يتوجه لان معنى المنع طلب الدليل والامتناع عن قبول ما لا دليل
على ثبوته وهذا متوجه على كل قضية نظرية نعم اذا ادعى المعلل شيئا
واورد عليه دليله فالمنع المورد عليه يجب صرفه الى مقدمات دليله لان
المطالبة بالدليل بعد الاتيان به غير موجه   وفيه نظر لان عدم
العلم بالرجحان في افعاله لا يستلزم عدم الرجحان في افعاله فيه
بحث فاللازم من كلام المعترض على تقدير تمامه عدم الرجحان في افعاله
لا عدم العلم بوجود الرجحان في افعاله حتى يرد عليه ما ذكره فانه
ادعى صدور الفعل من غير اعتبار الرجحان واستشهد عليه بالوجدان
ولهذا قال فبطل قولهم غايته عدم العلم بالرجحان فان عدم العلم

بالرجحان اى عدم اعتقاده حال الكتابة كاف وانما طريق الرد عليه ان

تعالى المعلوم بالوجدان عدم علمنا الآن باعتقاد الرجحان حال الكتابة

ولا يلزم من عدم العلم به عدمه فى نفسه واما العلم بعدم اعتقاد الراجح

حال الكتابة فلا تشهد به للوجدان عليه   لا حالة للممكن قبل الوجود

يكون بها اقرب الى الوجود لانه حين يكون معدوما فلا يكون راجحا هذا جيد

لكن فيه ادعى بثبوت الرجحان في الحالة المختار فعل بعلو الاختيار لا بد

به حالة يكون بها الطرف المختار اقرب الى الوجود بل حالة يكون بسببها مرجحة

وداعيا للاختيار ولا امتناع فى ثبوت الرجحان بهذا المعنى حالة العدم

ولا يكون هذا الدليل منتهضا عليه   الا ان يخصص الرجحان بالوجود

لكن كما سمع لغا المتكلمين لا نسلم حصول الترجيح للعدم قال الامام فى

محصل المعدوم لا يعلل ولا يعلل به وقال العلامة فى الممكن رايد بين الوجود

والعدم وكما استدعى رجحان الوجود علة وجوده وكذلك يستدعى رجحان

العدم علة عدمه والجواب ان العدم نفى محض فيستحيل وصفه بالرجحان

على ان المص قصر لا يستحيل على الرجحان بلا مرجح بمعنى الوجود بلا موجود

والا لا يستند عليه لامر فيما اسماه حالا كمن يوجد بلا وجوب وفى فقه النارب

والعطنا

والعطشان   اونقول لا يجب عند وجود المرجح لجواز توقفه على امر آخر
فما فرضناه مرجحا لا يكون مرجحا لا بدون ذلك الامر مع وجوده ولا رجحان
مع الامتناع على انه صرح فيما تقدم بان المرجح هو الايقاع والا يجاد صفة
وان يحصل الفعل على تقدير ايجاد الله تعالى وتسع على تقدير ليس لا يوجد وايضا
قد سلم وجوب ما يمكن عند وجود المرجح ولكنه منع لزوم الجبر وكون الفعل
اضطراريا بناء على ان المرجح من قبل العبد ولا ادرى كيف ذهب هذا
على الشارح مع كونه صريحا في عبارة المص ومن هيهنا وقع فيما سبق من ان
حاصل جواب المص منع المقدمة القائلة بانه يجب الفعل عند وجود المرجح
اذا اريد به انما هو الحاصل بالمصدر   وان اريد الناشئ اى الفعل
بمعنى الايقاع فلا وجوب ايضا لانه يصدر عن فاعله لا بطريق الوجوب
ولو سلم صدوره بطريق الوجوب فلا جبر ايضا لكون المرجح من قبل العبد
وهو ايقاعه اما بطريق التسلسل او بان ايقاع الايقاع نفس الايقاع وهذا
معنى قوله تعيين ما فعله الايقاع لحاصل الجواب على هذا التقدير اما
منع المقدمة القائلة بانه لو وجب الفعل عند وجود المرجح يكون
اضطراريا فلا يكن من الغافلين   والمجوس قائلون بوجود

الهين الاظهر لئن يقال بوجود اصلين على ما وقع في الملل والنحل اذ لم
يثبت من المجوس القول بالهين ما جعلوه مبدا للشرور المسمى عندهم
باهرمن يبدان اسندوه ايجاد الشر وعن اليه مع اصلا فهم في صدونه
وقدمه   فهذين الاعتبارين للنسب القدر كل من الطايفتين الى
الاخر هذا ما يقتضي تشبيههم بالمجوس واما ما يقتضيه النسبة الى القدر
فهو ايضا مشترك بين الطايفتين اذ كما يجوز ان ينسب الى الشي
من مثبته كذلك يجوز لئن ينسب اليه من نفيه اذا كان مولعا بنفيه
مبالغا فيه فان رجح الاول بالظهور والسابق رجح الثاني بالنقاي
على ان الجبرية والقدرية طايفتان متقابلتان تقابل العدم الضدا
وبما روي عن النبي عم لئن القدرية خصماء الله في المقدور ومعلوم لئن
الخصومة لمن يسند بعض الافعال الى غيره لا لمن يفوض الامر كله اليه
وان يتفق اهله على انه ذكره في التبصرة ابا اثبتنا القدرية يعني وهم
اسوا الا نفيهم وعند التعارض كان اثبات الاسم لمن اثبت ذلك
لنفسه ولي خ اشبابه لمن ينفيه عن نفسه ويثبته لغيره   ولقايل
لئن يقول خوارق العادا وعدم وقوع المراد اه لا ورود لهذا

الاعتراض

الاعتراض على جواز تخلف المعلولات في صدور الافعال كالحركات القوية من القوى
الضعيفة واما في عدم وقوع المراد مع توفر الدواعي وسلامة الالات فانه
وان اندفع به وقوع تلك الافعال بخلق الله تعالى لكن لا يندفع عدم استقلال
العبد فيها فيبقى القدر انما هو حاصل وسوائط   فان المحققين على ان
الارادة في الحيوان شوق الى حصول المراد ليس بصحيح بل المحققين على ان الافعال
الاختيارية في الحيوان لها مبادي اربعة مترتبة الاول التصور الجزئي للشيء
الملايم الثاني الشوق المنبعث عن ذلك التصور الثالث الارادة المترتبة
على المسماة بالقصد والاجماع الرابع التحريك الصادر عن القوة المنبثة
في العضلات وهو المبدأ القريب للحركة ثم لنا المص قد ابدى الفرق بين
الاختياري والاضطراري للمشتاق اليه بانا نعلم بان الاول نفعلنا
اي تابع لارادتنا دون الثاني وبهذا القدر حصل مقصوده وهو لنا
الارادة ليس مجرد الشوق والالم يثبت هذا الفرق المعلوم ولا نص في وجوه
الفرق بان الاول مقدور دون الثاني لان مراده انه لم يبين بينهما
فرق بهذا الوجه المعلوم بقرينة السياق   ويستفر فلان الفعل ويكون
معلولا للارادة دون القدرة الارادة المفسرة بالصفة المخصصة

لاحد طرفي المقدور بالوقوع لا شبهة في عدم تعلقها بغير المقدور على ما
صرح به في كلام الشفا ويشهد به الوجدان الصحيح وغير المقدور لا
يراد بل يتمنى وفرق ما بين التمني والارادة مما لا يرخص للعاقل اغفاله
والشارح مع اعترافه بوضوح المعنى المسمى بالارادة وعدم المناسبة
بغيرها عند العقل جوز تعلقها بغير المقدور وجعل تفسيرها بالصفة المخصصة
لاحد طرفي المقدور غير مانع من ذلك لانه يجوز ان يتعلق بالمقدور
وغير المقدور ويكون المخصص هو المتعلق بالمقدور ولم يبال باختلال
العكاس تعريفها وكل ذلك تعسف وعدول عن الحق الصريح على ان
المص جعل القصد عبارة عن صرف القدرة ولا يتصور ذلك في غير المقدور
بخلاف المشي الى المكروه صدوره من غير داع له من انفسنا كيف
وهو فعل اختياري مسبوق بالتصديق بفائدته غاية الامر هو
لان الوصول الى المكروه ليس على هذا الحال والوصول الى المجبور
وايضا الفرق بين الافعال الاختيارية بان لبعضها داعيا من انفسنا
دون بعض لو فرض صحته وسلم ائمته في الجملة فمما لا مدخل له في المقصود
اصلا فان الغرض ابداء الفرق بين الاختياري والاضطراري نفيا للجبر

فى الافعال

في الافعال الاضطرارية ولهذا ذكر اولا التفرقة بين ما يقدر على فعله وتركه وبين ما لا يقدر على فعله وتركه وبين ما لا يقدر لا على فعله ولا على تركه وثانيا بين ما يقدر على فعله وبين ما لا يقدر بعد كون فعله مقدورا وثالثا بين ما يقدر وبين ما لا يقدر فهذا ايضا تفرقة بين المقدور وغير المقدور بوجه آخر وهو ان الفعل المنسوب الينا قد يكون بداعية منا اي بتصور غاية وملاحظة فائدة كالمشي وقد يكون لا بداعية مثل حركة الارتعاش قوله ولا تدري اي عضلة تحت يديها قد تحت لا قد سلم لكن القصد من فعلنا ولا فرق بين القصد الى الفعل المخصوص وايجاده في كل ظاهر منها مسبوق بتصوره بل الموقوف على التصور اولا وبالذات هو القصد والايجاد المترتب عليه انما يتوقف عليه بواسطة ترتبه عليه فلا يحصل من التزام من معرفة كل عضلة تحت عدديها في كل حركة قدر ما يحتاج اليه في التحريك لكن يحصل فيها بسائر وجوهها وكذا الحال في مخارج الحروف ثم القصد قوله سؤال الطالب المصلي انما بين حال القصد قد كوان مفعول للعبد اسناد مخلوق لله يعني اسناده الى مخلوقا اسرع واما جعله جوابا عن السؤال الذي ذكره فغير ظاهر على ما لا يخفى

بل جوابه لئن كان القصد فعل اختياري للعبد بمعنى انه متمكن من فعله وتركه لا بمعنى انه مترتب على اختياره حتى يتسلسل ولو سلم فلا نسلم ان ما يترتب على الاختيار الاختيار بعينه ولو سلم فلا استحالة في تسلسل الاختيارات ولقائل ان يقول: هذا السوال لا يتوجه على ما اخترنا من توجيه كلام المص فانه ذكر لئن القصد مضاف الى العبد حقيقة والى الله تعالى مجازا بخلاف الفعل فانه مضاف الى الله حقيقة واما لئن كان الفعل على مذهب الخصم كحال القصد على مذهبه وان اضافة القصد الى الله تعالى مجازا لا ينافي حصوله بقدرة العبد فغير قادح فيما ذكره المص اصلا وانما نشأ هذا الاعتراض من جعل هذا الكلام جوابا لذلك السوال وكان القصد مخلوق الله تعالى فلا يلزم المص ولئن اسناده الى مخلوقات الله تعالى على سبيل الوجوب فلا يلزم كون العبد مضطرا فيه وردّ عليه لئن الاستناد الى الله تعالى بهذا المعنى لا ينافي حصوله بتاثير قدرة العبد فيعود الترديد المذكور بانه لئن كان باختياره يلزم التسلسل والا يلزم الجبر وكيف يظن عن المص هذا الجواب وهو مصرح بان القصد من فعل العبد وان كونه مخلوقا لله تعالى ينافي قدرة العبد والجواب لئن الاستناد لا على سبيل الوجوب اذ لم اذ يتصور مثل ذلك في الموجودات المستندة

اليه

اليه بواسطة الامور ولو سلم فلا يندفع به المحذور لان القصد المستند الى الله تعالى على
سبيل الوجوب ان كان من فعل الله تعالى فقط لزم الجبر وان كان من فعل العبد
عاد السؤال المذكور وايضا جعل المستندات مخلوقات الله لا على سبيل الوجوب
من فعل الله تعالى والمستند اليها على سبيل الوجوب لا من فعله على ما يفهم من الجواب
المذكور تحكم بحت بل الاظهر العكس لتصور اصدار العبد الاول دون الثاني
على ان القائلين باسناد افعال العباد اليهم قائلون باستنادها الى مخلوقات
الله تعالى لا على سبيل الوجوب فوجب ان يكون من فعل الله بزعمهم ثم انحصار ذلك
الامور المذكورة ان يكون هو الاعتقاد والارادة الى مقطوع به لان توقف الفعل
على امور لا اثر للعبد في وجودها لا ينافي ان يكون الامر الذي من العبد
جزءا آخر من العلة التامة للفعل وعلى تقدير تسليمه فلا يظهر ان العبد ليس موجدا بل
كاسب على ما لا يخفى ولقائل ان يقول وجوابه ان الفعل اذا وجب
بواسطة الموجودات المستندة الى الله تعالى لا يكون للعبد فيه صنع يصحح التأثير
الاصداري للاشياء ولا يجدي فيه كون قدرة العبد وارادته في جملة
تلك الموجودات ما لم يتوسط امر لا يجب بواسطة تلك الموجودات وفيه المطلوب والقائلون
بالقدر وان كانوا الاثبات زعموا في ان الاقدار والتمكين من الله تعالى لكنهم

لا يقولون بوجوب الفعل ولهذا لما ذهب ابو الحسن البصري الى وجوب
المانع ووجوب الفعل عنده سوى الى ترك الاعتزال مع تصلبه فيه قال

لمولانا خطيب زاده رحمه الله

هذه رسالة على كلام التلويح
تتعلق ببحث المقدمات
الاربع لمولانا
خطيب زاده

ملكه [illegible]
عفي عنه

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين رب تمم بالخير الحمد لوليه والصلوة لنبيه

وكل من الحسن والقبح يطلق لثلثة معان الاول لموافقة الغرض ومنافرته والثاني

ما امر الشارع بالثناء على فاعله او بالذم له الثالث ما لا حرج في فعله وما فيه

ثم قال وفعل الله باعتبار الاول لا يوصف بحسن ولا قبح لتنزهه عن الغرض

فالمفهوم مما ذكره اولا انحصار معان الحسن والقبح فيما ذكره على ما يدل عليه

كلمة انما وعلى ما ذكره في التوضيح لا يصح ذلك الحصر لظهور خروج المعنى الاول

من المعاني وكذلك المعنى الثاني لانه يعم الافعال وغيرها بخلاف ما ذكر فيما نقلناه

ويدل ما ذكره ثانيا على ان المراد بالغرض في قوله الاول لموافقة الغرض

غرض الفاعل لا المعنى العام له ولفرض غيره حصل نفي الحسن والقبح بهذا المعنى عن

فعل الباري لتنزهه عن الغرض وما ذكر في المواقف يشعر بان المراد هو المعنى

العام حيث قال وهذا المعنى يختلف باعتبار فان قتل زيد مصلحة لاعدائه

وموافق لغرضهم ومفسدة لاوليائه ومخالف لغرضهم ويمكن ان يقال

مراد ذلك الفاضل بما ذكره اولا حصر معاني حسن الافعال وقبحها وما ذكر

في التوضيح من المعنى الاول والثاني انما هو من معاني حسن الصفات او عام لها ولحسن

الافعال لا الافعال وقد يطلق حسن الفعل وقبحه على ملايمته ومنافرته فيبطل

ذلك المحصل لانا نقول مقصوده حصر معنى الحسن المطلق وما ذكرته مقيد
بالاضافة الى الفاعل فلا يبطل والجواب عن الثاني ان المراد بما ذكر في المواقف
ان قتل زيدا اذا صدر عن اعدائه يكون حسنا بمعنى موافقة لغرض الفاعل
الذي هو الاعداء واذا صدر عن اوليائه فرضا يكون قبيحا بالنسبة الى الفاعل
الذي هو الاولياء فلا يكون هذا مخالفا لما نقلنا عن شرح العضد
ولا يتوهم ان القتل على تقدير عدم صدوره عن الاعداء حسن
ايضا بالنسبة اليهم وعلى تقدير عدم صدوره عن الاولياء قبيح
ايضا بالنسبة اليهم ولذلك يقبل الجواب بحسنه وقبحه عند السؤال عن طلب
الاعداء له من يخص منع والاولياء عنه لانا نقول من قال ان
المراد بالغرض غرض الفاعل كيف يسلم صحة ذلك الجواب نعم يصح الجواب
بها على تقدير ان يراد معنى كون الفعل ملايما للطبع ومنافرا له
فان هذا المعنى اعم من وجه من ذلك المعنى لتحققها في الفعل الذي
يلايم الطبع والغرض او ينافرهما كتناول الادوية المرة الغير النافعة
للمرض وتناول الاشربة الحلوة النافعة لهم وتحقق المعنى الاول
بدون الثاني وبالثاني بدون الاول في الفعل الذي يلايم الغرض

وتناول الطبع والفعل الذي ينافي العرض ويلايم الطبع كتناول
الادوية المرة النافعة وتناول الاشربة اللذيذة الغير النافعة
قوله ومنها ما نظرى لحسن الكذب النافع الخ مثل صاحب المواقف
بقبح الكذب النافع وحسن الصدق الضار والشارح عدل عنه لان
ما اورده اظهر في النظرية مما ذكرها كيف وبعض العلماء قال
ان الحسن والقبح في تلك الصور للنفع والضر المرتبتان على الصدق
والكذب واما نفس الكذب والصدق فلم يتغير عن حالهما من القبح والحسن
وانما يلزم ذلك لو تعيّنا للضرر والنفع وليس كذلك اذ يجوز ان ياتي بصورة
الخبر الكاذب والصادق من غير قصد الى الاخبار فلا يكون صادقا ولا
كاذبا في نفس الامر او يقصد بكلامه التعريض او التورية فلا يكون كاذبا
ولا بد من النظر والفكر في حله حتى يجزم بحسن الكذب النافع وقبح الصدق
الضار وسوال السائل قد يضيق عليه في السؤال بحيث لا يمكن عدم
القصد والتعريض ولو جوز حمل كلام في مثل هذا المقام على عدم
القصد بالكلية او على قصد اي معنى كان لم يحصل الجزم بالقصد
في شيء من الاخبار ولم يجزم بصدق خبر او كذبه على التعيين اذ ما من

كلام

كلام الاو يكون ان يقدر وفيه من الحذف والزيادة ما يصير لا معه صادقا او كاذبا

قوله وعند الاشعري لا يثبت الحسن والقبح الى آخره قال الفاضل الشريف في تحقيق هذا المقام اتفقت الاشاعرة والمعتزلة على ان الافعال ينقسم الى واجب ومندوب ومباح ومكروه وحرام ثم اختلفوا فذهبت المعتزلة الى ان الافعال في ذواتها مع قطع النظر عن اوامر الشرع ونواهيه متصفة بالحسن والقبح واراد وا بالقبح كون الفعل بحيث يستحق فاعله الذم وبالحسن عدم كونه بحيث استحق فاعله الذم ثم القبح هو مقتضى الحرمة والحسن تتفاوت مراتبه فان كانت بحيث يستحق فاعله المدح وتاركه الذم فهو الوجوب او يستحق فاعله المدح فقط فهو الندب او يستحق تاركه المدح فهو الكراهة او لا يتعلق بفعله ولا تركه مدح ولا ذم فهو الاباحة وهذه الامور اعني الوجوب واخواته ثابتة للافعال في ذواتها وليست مستفادة من الشرع بل حاصلة قبله ايضا لا بالقياس الى العباد فقط بل بالقياس الى الخالق ايضا ولذلك قالوا يوجب اشياء عليه تعالى عن ذلك وصفوا الافعال بالحسن والقبح بالنسبة وذهبوا الى ان اوامر الشرع ونواهيه كاشفة عنها لا مثبتة فوجوب الصلوة

اياهما

وحرمة الزنا امران ثابتان لها لا بسبب الامر والنهي بل هما كاشفان عنهما
واذا نسبها الافعال الى المكلفين زادوا في تعريف القبيح استحقاق العقاب
آجلاً وقيدوا استحقاق الذم بالعاجل ونفوهما في تعريف الحسن وذهب
الاشاعرة الى ان الافعال لا حسن لها ولا قبح بما ذكر من التفسير بل قبحها
عبارة عن كونها منهيا عنها شرعا والحسن بخلافه وليس لها في نفسها
صفة يكشف عنها الشرع بل هما مستفادان منه ولو قلبت القضية
لانقلب الحسن قبيحا وبالعكس ولما كانت هذه الاحكام ثابتة للافعال
لذواتها ولم يكن مستفادة من الشرع والعقل يحكم بذلك اجمالا
وقد يطلق على تفاصيلها اما بالضرورة او بالنظر فيحكم بها على
مذهب المعتزلة قالوا الحاكم هو العقل والشرع هو الكاشف واما على
مذهب الاشاعرة فلا ثبوت لها الا من الشرع ولا حكم للعقل بها اصلا
على معنى ان العقل لا يحكم بان الفعل حسن لذاته فيما تعلق به حكم
الله من افعال المكلفين لا على معنى ان العقل لا حكم له في شيء اصلا
اذ احكام في الاشياء اكثر من ان يحصى هذا كلامه واقول ان ما ذكره
من تعريف الحسن على المذهبين شامل لفعل البهائم مع انه لا يوصف

بالحسن

بحسن ولا قبح باتفاق الخصوم كما نقله في شرح المواقف عن بعضهم فان منع
صحة المعقول وجوز اتصاف فعل البهائم بالحسن قلنا فح لا يحصل باقسام
الحسن فيما ذكره من الاحكام ولا يكون تعريف الاباحة بكون الفعل بحيث
لا يتعلق بفعله ولا تركه مدح ولا ذم مطردا لدخول فعل البهائم فيه مع
انه لا يقال له مباح وان حصل الحسن في التقسيم بالحسن العارض لفعل المكلف
فلا يكون الوجوب شاملا لفعل الله تع وان خص على وجه يعم فعل البارى
والمكلف فلا يلايم قوله ثم القبح هو معنى الحرمة لان معنى القبح هنا
لم يخرج عن عمومه وان اخرج بقرينة قوله هو معنى الحرمة بناء على ان
الحرمة من احوال فعل المكلف فقط فان القبح عام لغيره ايضا ولذلك
ينسب الى فعل الله تع فيقال خلق القبيح منه قبيح فلا يلايم قوله والحسن
يتفاوت مرتبة الا ان يخص هذا ايضا بفعل المكلف ويمكن ان يقال
اراد بذلك التفاضل بالافعال في قوله اتفقت الاشاعرة والمعتزلة على
ان الافعال ينقسم الى افعال العقلاء واراد بالفعل في قوله كون الفعل
بحيث يستحق فاعله اه وقوله عدم كونه بحيث يستحق الى ذلك الفعل واراد
بالسلب في قوله عدم كونه بحيث يستحق الحرب سلب المقيد دون المقيد

وسوط واراد بمعنى الحرمة معنى عاما لفعل المكلف والفعل الذى يصفونه
بالقبح بالنسبة اليه تع لا المعنى الخاص بفعل المكلف وهذا ليس ببعيد من
تعميم الوجوب لفعل الله تع ايضا ويؤيد التعميم ما سيذكره صاحب
التوضيح من ان ترك الاصلح حرام لله تع عندهم بناء على تحقق
ما به الحسن والقبح اقول لا يقال لا يلزم من انتفاء سببية الذات والصفات
انتفاء السببية المطلقة لان نفي الخاص لا يستلزم نفي العام فيجوز ان يكون
للحسن والقبح سبب اخر غير ذات الفعل وصفته فيحكم الفعل باحدهما على
الفعل بناء على تحقق ذلك السبب لانا نقول يجوز ان يكون مقصودهم
من هذا الطريق الزام المعتزلة القائلين بان سبب الحسن والقبح منحصر في الذات
وصفته فاذا اثبت انتفاء سببيتهما يحصل هذا الغرض وللتفكر بدفع
هذا الاعتراض بوجه آخر مجال فتامل والاوضح ان يقال والقبيح
ما نهى عنه والحسن ما ليس كذلك اقول نفس الحسن بهذا شامل لفعل البهائم مع انه
لا يوصف بحسن ولا قبح باتفاق الخصوم على ما قيل كما سبق والجواب على تقدير
تسليم صحة المنقول ان المراد بالفعل في قوله ما نهى عنه وقوله ما ليس كذلك
فعل العقلاء ولا يخفى عليك ان مثل هذه العناية في التعريفات غير مقبول

فالاولى في الجواب الاقتصار على منع صحة المنقول لان ما لهما ان يقعد
قد لا يكون حسنا اقول ان اراد انه لا يكون حسنا بالمعنى المحدود عنه قيدي
القدرة والعلم فظاهر انه ليس كذلك وان اراد بالمعنى الاخير فيلزم استحالة
واسقاط التعريف جمعا ومنعا فالاولى في تخصيص هذا التعريف ان يقال
اعتبر قيد القدرة احترازا عن فعل الفاجر والملجاء فانه لا يوصف بحسن
ولا قبح ولا يطلق الحسن والقبيح عليه شيء من افعاله تعالى حسن الافعال وقبحها
يدل عليه استعمالاتهم في موارد ها واعتبر قيد العلم ليخرج عنه المحرمات
الصادرة عمن لم يبلغه دعوة نبي او عمن قرب العهد بالاسلام هذا
واعلم انه قال في شرح المواقف واحسن ما نقل عنهم في العبارة اتحد قول
ابي الحسين والقبيح ما ليس للمتمكن منه ومن العلم بحاله ان يفعله اعتبر
قيد التمكن احترازا عن فعل الفاجر والملجاء فانه لا يوصف بحسن ولا قبح
واعترض عليه بعض فضلاء في زماننا بانه يصدق على بعض افعالهما
ان ليس للمتمكن منه ان يفعله فلا يخرج بهذا القيد عن التعريف واقول
ان الفعل قد يقوم بمحل القدرة وقد يقوم بامر منفصل فالموصوف بالحسن
والقبح هو الاول دون الثاني لان الاحكام الخمسة التي هي اقسام الحسن والقبح

انما هي صفات الافعال القائمة بمحل القدرة فان المباح مثلا حركة كنا للحجر او
حركة لا حركة الحجر ولا شبهة في ان القائم بالشيء يحتاج في نفسه الى ما تقرر
عندهم فاذا تمهد هذا فنقول ان اراد بالتمكن من فعل القادر والملجأ
التمكن من ايجاده في نفسه فبطلانه ظاهر لان مغايرة المحل يستلزم مغايرة
ما حل فيه فلا يمكن ايجاد القائم بالشيء في غيره بل التمكن ايجاد مثله وان
اراد التمكن من ايجاده في العاجز والملجأ فمسلم ولكن لا يجدي نفعا
لان المراد بالتمكن في الصورة يمكن الايجاد في محل التمكن والتمكن من
الايجاد في غير محل القدرة لا مدخل في الحسن والقبح ولا يكون باعتباره الفعل
حسنا وقبحا قوله وههنا بحثان الاول اه اقول هذا السؤال وجوابه
غير تام على ما نقلناه عن شرح المواقف من ان الفعل الغير المقدور لا يوصف
بحسن ولا قبح بشيء من معاني حسن الافعال وقبحها وان جاز ان يوصف
بمعنى كون الصفة صفة كمال او نقصان لم يكن كلا تفسيري
القبيح متساويين اقول ويلزم ايضا ان لا يكون الحسن متساويا للمباح
لان الفعل الذي ينبغي للقادر العالم بحاله ان يفعله يكون فعله اولى
للفاعل من تركه والمباح متساوي الطرفين بالنسبة الى الفاعل فلا يكون

واحلا

واظهار ذلك البعض او قد يعقل الفعل فلا يخطر بالبال حسنه اقول يرد عليه ما هو المشهور في امثاله من ان لا نم ان امكان تعقل الفعل بالكنه و امكان تعقله بالوجه لا يجدي نفعا في هذا المقام فالاولى ان يترك الاستدلال ويكتفي بضرورة المدعى فان كل عاقل لا يشك ولا يشتبه عليه ان كون الشيء متعلق المدح والثواب عاجلا واجلا معنى زايد على الشيء ليس بنفسه ولا صرية هذا واعلم ان الشارح هو بصدد الدليل بالحسن وينزل الى الحولب المقصود من الاستدلال على نفي كونهما عقليين كما اشار اليه في شرح العضد حيث قال وان حسن الفعل مثلا امر زايد الى ان هذا الدليل جار في الحسن دون القبح على مقتضى زعمهم اذ اصل ما قرره المعتزلة لظهور ان القبح معنى سلب كون الفعل بحيث يكون القادر العالم بحاله ان يفعله امر عدمي وكون دليلهم جاريا فيه كسائر العدميات لا يقدح فيما ذكرناه فافهم ثم هو وجودي اقول فان قلت لا حاجة الى اثبات كونه وجوديا لانه مسلم عندهم فبعد كونه زايدا على الفعل مع اتصافه به يلزم قيام الوجود العرضي بالعرض قلنا غرض المستدل بهذا ليس مجرد الالزام حتى يكتفي في مقدماته بكونها مسلمة عند الخصم بل اثبات مدعاه باقامة البرهان عليه فح لا يلزم الاستدراك

الحكم صح

قوله لانه يلزم اثبات لمحل الفعل لا له اقول يعني قيام الحسن بمحل الفعل الذي هو
الفاعل لا بالفعل قال الشارح في فوايد شرح مختصر الاصول الاولى ان يقال
بمحل العرض لانه بيان بطلان قيام العرض بالعرض اجيب عنه بان اللازم
هو قيام العرض الذي هو الحسن والقبح بالعرض الذي هو الفعل لان العرضين
للعهد الخارجي والمذكور هو الفعل والحسن والقبح فيكون حاصل المعنى في فعلي
تقدير قيام العرض الذي هو الحسن بالعرض الذي هو الفعل يلزم ان لا
يكون القيام به بل بفاعله لان الحاصل في الواقع قيام الفعل والحسن
بفاعله وانما لم يعرض لبطلان قيام العرض بالعرض مطلقا لانه لا يتم
اذ كون القيام عبارة عن التبعية في التحيز غير تام في الاعراض القايمة
بالمجرد كالعلم وكالارادة القايمين بالنفس المجردة على ما قال به بعض المحققين
من المتكلمين كالغزالي والراغب وفي الكون القائم بالمتحيز اذ يلزم ان يكون
للمتحيز تحيزان بل المعقول من القيام المطلق الاختصاص الناعت ومن قيام الشيء
بالشيء على تقدير حصول تحيزهما التبعية في التحيز لما لكن بصدده اذ قوله فخاص
الجوهر بعاله اقول لان الفاعل هو الذي يقتضي حيزا معينا كاقتضاء الثقيل
السفل والخفيف العلو واما العرض فلا يقتضيه فكيف ينبغي كون الارض في حيزه

هكذا

هكذا اقول وفيه نظر لان عدم اختصاص العرض بحيز المعين من العلو والسفل
لانا في تبعية العرض الآخر في التحيز حتى ان يكونا معا في حيز الجوهر لم لا يجوز
ان يكون احد العرضين تابعا في تحيزه لتحيز الآخر التابع لتحيز الجوهر بان يكون
في احدهما خصوصية يقتضي كونه متبوعا وفي الآخر خصوصية يقتضي
كونه تابعا ولا يلزم ان يكون المقتضي للمتبوعية هو الاختصاص بالحيز المعين
فقط حتى ينحصر المتبوعية في التحيز بالذات وان اريد كونه تابعا في التحيز
اقول ان صح القول بان المعقول من قيام الشيء بالشيء اختصاص تحيزهما ان
يكون تحيز القائم تابعا لتحيز المقوم به وان الحس مما يجوز تحيزه فلزوم القيام
بهذا المعنى ظ وبالجملة عدمية صورة النفي موقوف فان قلت
ان اراد بالتوقف توقف نفس عدمية النفي على نفس صورة المنفي فلا يلزم
الدور اذ اللازم وجودية المنفي بعدمية النفي لا يغاير الموقوف عليه اذ
الموقوف نفس عدمية النفي والموقوف عليه العلم بها وان اراد توقف العلم بالعدمية
على العلم بوجودية المنفي فلزومه مسلم ولكن وجودية اللامعدوم
لا تتوقف ذلك على ما يدل عليه قوله بدليل وجودية اللامعدوم فلما تحار
الشق الاول فمعنى كلامه هكذا معنى توقف عدمية النفي على وجود المنفي

ان النفي المعروض للعدم هو النفي الذي يكون ملكه موجوده فاذا حكم
على سلب من السلوب كاللاحسن مثلا بكونه معدوما لكونه سلبا مطلقا
يكون هذا الاستدلال باطلا ولابد ان يستدل عليه لكونه سلبا لامر موجود
حتى يكون الدليل صحيحا ولو اثبت وجوده الحسن بعد منه للاحسن المثبتة لها فيكون
دورا مضمرا ولا يخفى ان جهة التخصيص بفعل القبيح اقول والحق
ان الوجه لهذا التخصيص هو الايماء الى ان الشيخ قادر على القبيح خالق
له كما هو مذهب اهل الحق شان وجه الايماء ان المص توهم ان هذا الدليل
على تقدير تمامه يدل على ان ليس للانسان مدخل في وجود الفعل وان الله
هو الموجد التام يدل عليه قوله فيما يجي هذا الذي ذكرناه هو ابطال دليل
الجبر قال ان حسنا اي انما هو الجواب فاذا اثبت هذا الدليل ان
العبد مجبور في القبيح يثبت ان المؤثر فيه هو الله تعالى على مقتضى
زعمه فيحصل ذكر الايماء فتامل فلا بد الرجحان بلا مرجح اقول يمكن
ان يراد بعدم الوقوع على مرجح عدم التوقف على مرجح متحدد في العبد
بالاختيار ويكون قوله وانما يكون رجحانا من غير مرجح وهو محجم
مبنيا على مذهب الخصم حيث يقول ان الفعل الغير الضروري يحتاج في وجوده

اي الارادة التي بها يجب وجود الفعل في وقت وقوعه فاذا لم يحتج ذلك
اي مرجح متجدد في القدم لم يجب وجودها بالنسبة الى الفاعل لان الوجود
عندهم موقوف على المرجح المتجدد الذي هو الارادة فيلزم على تقدير
عدم المرجح المتجدد في القدم رجحان بلا مرجح على ذلك المذهب وايضا
يمكن ان يراد به عدم التوقف على مطلق المرجح ويراد بالاتفاقي ما لا يكون
بالاختيار على ما هو اصطلاح المعتزلة او يراد ما لا يكون حصوله بسبب
يقتضيه كما فسره الفاضل الشريف في بعض كتبه فلا يرد قوله يصح كونه
اتفاقيا اذ لا بد للاتفاقي من وجود العلة فانما يرد ذلك لو كان
المراد بالاتفاقي ههنا ما يقابل المسبب الذاتي على معنى ان الفاعل ان كان
يأديه دائما الى المسبب او اكثريا اما بان يكون مقارنه بشرائط
تأديه كذلك يسمى سببا ذاتيا ومسببه مسببا ذاتيا وان كان مساويا
او اقليا سمي اتفاقيا ومسببه مسببا اتفاقيا   الرابع انا نختار اي
مرجح هو الاختيار قوله لا يقال هذا السؤال لا يرد على تقرير المص
لانه ابطل كون الاختيار مرجحا موجبا لحصول الفعل بلزوم التسلسل
فيه وحكم بان سلسلة المرجحات منتهية الى قديم لا يكون من العبد ويجب

وبحث الفعل عنده لا بانه قول الا بد مع السوال بمجرد هذا التوقف ما لم ينضم

اليه ما ذكره الشارح اذ يمكن ان يقال الانتهاء الى قدرة لا يوجب كون الفعل

اضطراريا بالوجوب بالاضطرار لا ينافي كون الفعل اختياريا سواء كان

الاضطرار الموجب من جهة الفاعل كما في الباري او من غيره كما في العبد

على مذهب المعتزلة وعن الثاني بان تعلق ارادته الحادث اعترض عليه

بانه ان اراد بالتعلق التعلق الذي يترتب عليه الوجود لم يكن قديما والا

لزم قدم المراد ايضا ولئن اراد التعلق المعنوي فمع يحتاج الى مرجح متجدد

وهو التعلق الحادث الذي له الحدوث في وقته ولو قلنا ارادته تعلقه

في الازل بوجود زيد في زمان مخصوص فعنده يوجد ولا حاجة الى تعلق

اخر حادث لم يتم لاحتياج وجوده في ذلك الزمان الى تعلق حادث

للقدرة يترتب عليه حدوثه قوله وعن الرابع بانه اذا كان ما يجب

الفعل عنده اقول قد يقال اين كون سبب وجوب الفعل نفس الفاعل

وبين كونه غيره بان الثاني ينافي استقلاله الفاعل بالاختيار في الفعل

دون الاول وقالوا ان ارادة الله تعالى مستندة الى ذاته فوجوب الفعل

لا ينافي استقلاله في القدرة عليه بخلاف العبد قال الفاضل الشريف

في

في موضع شرح المواقف استناده ارادته القديمة الى ذاته بطريق الايجاب

دون القدرة فاذا وجب الفعل بالنسبة اختيار بها بطريق الله شائبة

الايجاب وقال في موضع اخر منه ان ارادة احد الضدين ان كانت مباينة

لارادة الاخر وكانت كل واحد منهما لذاتها متعلقة باحدهما على التعيين

الى ان قال اذا لزم احدى الارادتين ذات المريد لم يكن له الارادة

المتعلقة بالاخر فلا يتمكن الاولى فلا قدرة بمعنى صحة الفعل والترك واذا

لم يلزم بل لا بد له من الارادة وحدوثها وان لم تكن متغايرة بل تعلق

ارادة واحدة تارة بهذا وتارة بذاك فان كان تعلقها باحدهما لذاتها

لم يتصور تعلقها بالاخر ويلزم الايجاب وما ذكره من ان الوجوب

المترتب على الاختيار لا ينافيه انما يصح في القدرة بمعنى ان شاء فعل وان

لم يشأ لم يفعل هذا كلامه لا يقال اللازم من كون تعلق الارادة لذاتها

وكون الفعل واجبا بالاختيار بان لا يتحقق صحة الفعل والترك بالنظر

الى الارادة وتعلقها وهو لا يستلزم انتفاء الصحة بالنظر الى القدرة

وذات الفاعل حتى يلزم الايجاب لانا نقول اذا توقف صدور الفعل

عن الفاعل على ما يمتنع حصوله بالنظر اليه فكيف الفاعل ممتنع لك

الصدور بالنظر اليه وان كان ممكنا في نفسه ولو فرض ان الفاعل اقتضى ارادة
بعض معلولها باحد الصدين على التعيين يكون صدور الضد الذي امتنع
تعلق الارادة به بالنظر الى ذلك الفاعل ممتنعا بالنظر اليه فلا يثبت
صحة الفعل والترك بالنظر الى ذلك الفاعل ولا يثبت القدرة حتى
يثبت الصحة بالنظر اليها ومن انصف من نفسه ورجع الى عقله علم ان كلام
ذلك الفاضل الموضعين في غاية المتانة ونهاية الرصانة ومن سكر
فيه فهو معاند مكابر لمقتضى عقله ان كان نعقل ويلزم التس
اقول انما يلزم التس لو لم يثبت الى ما يكون اعتباريا وهو ممنوع اذ لا يلزم من
كون الطبيعة موجودة وجود جميع افرادها والقول بان هذا الحكم
وترجيح بلا مرجح لا يسمع في امثال هذه المقامات لانه ان اراد بعدم
المرجح عدمه في نفس الامر فممنوع وان اراد عدم العلم به فمسلم ولكن لا يعد
او يكون ايقاع الايقاع عين الايقاع اقول هذا اشكال لان
ايقاع الشيء اضافة بينه وبين الموقع فلا يكون عينه سواء كان
ذلك الشيء ايقاعا او غيره اللهم الا ان يقال اراد بالعينية نفي الزيادة
بحسب الخارج على معنى انه ليس موجودا متميزا عن متعلقه في الخارج وهذا

المعنى

المعنى يتحقق بمجرد كونه اعتبار يا فيئول الى ما ذكرنا من المنع ويندفع ما يجئ
سوان الايقاع من جملة على الشئ فيتغاير ان قطعا ضرورة تغاير الحيا
والمحتاج اليه وما ذكره من حواشي التجريد من ايراد السوال بمنع وجود به
جميع الافراد في وجود طبعه واحتمال العينية على لزوم التس عن وجوده
الوجوب فانما هو بناء على الظاهر وقد صرح في شرح المواقف ببطلان
ذلك الاحتمال واشار الى التاويل الذي ذكرناه في الايقاع ولا يخفى
انه انما يلزم اول لا يخفى عليك لزوم كون الشئ اثر الشئ والتاثير اثر
الغير او عن معقول والا يلزم جواز اتصاف المؤثر بالتاثير حال كونه
تاثيره اثر الغير وهو باطل لاستلزام اسعار فاعلية لانه لا يخ اما ان
يكون تاثيره بالايجاب او بالاختيار والكل ينافي كون الاتصاف
بالتاثير اثر الغير اما الاول فظ واما الثاني فلانه لو قطع النظر عن ذلك
الغير لم يكن منه التاثير والايجاد معه تحت وجها ما فان الاصدار
قوله لم يلزم التس ايضا اقول فانه قيل مراد المص المعنى المصدري الذي
فرض وجوده مطلق التاثير والايجاد فيلزم من وجوده وجود
جميع افراد العينية وايجاده فيلزم التس على تقدير انتهار الايقاع

الحادث اي لايقاع القديم ايضا لان الايقاع القديم موجود ممكن
ح فلا بد من تاثير المؤثر وذلك التاثير موجود على ذلك التقدير فلا بد
من تاثير اخر وهلم جرا فلنا ما ذكره ح الدليل الثالث من الايقاع معناه
التكوين عند الاشعري يدل ان المعنى المصدري المعروض وجود ما للحوادث
لا مطلق التاثير والايجاد نعم يلزم التسلسل على هذا التقدير ايضا لان معنى
كون حدوث الايجاد بعد القدم فوجوده يستلزم وجوده لانه جزؤه
فيلزم على تقدير وجود الاحداث التسلسل التاثيرات وان انتهى ايقاع بمعنى
الاحداث اي الايقاع القديم لكن هذا التسلسل ليس تسلسل في الايقاع بل
في مطلق التاثير والايجاد والظاهر من كلام المص لزوم الاول فلذلك
منعه الشارح والالزام ليس بتام اقول اراد هم نفي كون التكوين
صفة حقيقية ازلية مغايرة للقدرة نفي وجوده لا نفي ازليته فقط
بان يكون صفة حقيقية حادثة والا يلزم كونه كون الباري محلا
للحادث وهو خلاف مذهب الاشعري ولا نفي مغايرته للقدرة فقط بان
يكون موجودا ازليا ويكون عبارة عن القدرة لان التكوين عنده
عين المكون بخلاف القدرة لا يقال فعلى هذا يلزم ان لا يكون الايجاد

بالمعنى

بالمعنى المصدري عبارة عن التكوين فلا يتم الالزام على مذهبه لانا نقول
يجوز ان يكون مراده بالعينية نفي زيادة التكوين على المكون بحسب الخارج كما ذكره
الشارح في شرحه للمقاصد والتحقيق في هذا المقام ان مراد الاشعري بما نفى في
قوله ان التكوين صفة حقيقية ازلية مغايرة للقدرة ليس نفي القيود كلها معاً
لظهور ان نفي المغايرة مناف لنفي صدق الازلية والوجودية بل نفي بعضها على
تقدير اخر وبيانه ان صفة التكوين الذي اثبتها الخصم اما ان يريد بها المعنى
المصدري كما يشعر به تفسيره باخراج المعدوم من العدم او يحملها عبارة
عن الصفة التي بها يكون الاشياء لا وجه لها فعلى الاول نفي وجودها
وازليتها وعلى الثاني نفي مغايرتها ومقصود المص من المعنى المصدري
منع الالزام واما توقف وجود الممكن على علة موجدة اقول
ان اراد بالممكن في قوله الممكن يحتاج الى علة موجدة ما لا يقتضي وجوده
ولا عدمه فظاهر انه بمجرد ملاحظة هذا المفهوم لا يمكن الجزم بالاحتياج
الى الموجد جزما ضروريا لانه يحتمل عند العقل ان لا يقتضي الممكن كل الطرفين من
فيكون الوجود اولى به من غيره لكن لا يصل الى حد الوجوب فيكفي هذه الاولوية
في وقوعه من غير احتياج الى علة موجدة وان اريد ما يتساوى

طرفاه فاحتياج الى العلة للترجيح ضروري واما الى العلة الموجدة فلا
بل صحة عينه مجذومة على مذهب من كان الايجاد بلا توقف على الوجود
كما في الواجب على مذهبه اذ يحتمل ان يكون الممكن موجدا لنفسه
بشرط عينه مستندا الى ماهيته من حيث هي واما على مذهب غيره ولم كان يحتاج
بها ويكن بواسطة المقدمة القائلة بان الايجاد فرع الوجود ولم اراد بما
لا يكون وجوده ولا عدمه من ذاته كما ذكره الشارح فاما ان يراد
به كما لا يكون ذاته علة فاعلة لوجوده اعم من ان يكون علة تامة له او ناقصة
فيلزم ان لا يكون الوجوب منافيا لاحتياج الواجب الى شرط خارج
عن ذاته او يراد ما لا يكون ذاته علة تامة فاعلة فيمنع ضرورية
ملك القضية لانه لا يلزم من عدم كون الممكن علة تامة لوجوده ولم لا يكون
علة فاعلة له بشرط خارج عنه فلا يلزم الاحتياج الى علة موجدة غير ذاته
والحق ان يريد به ما لا يكون وجوده ولا عدمه من ذاته في تبيان الشق
الثاني من شقي الترديد ويريد به ما لا يكون بالعلة الموجدة العلة
الكاملة في وجود الممكن لا مطلق العلة الفاعلية فحينئذ لا يرد المنع فافهم
الى قوله ويجب وجوده عند وجودها بجميع اجزائها اعلم

المراد

المراد لوجود العلة حصولها سواء كانت موجودة او مركبة من الموجود والمعدوم
لا ان يكون موجودة بجميع اجزائها فان قيل ان قولهم ان العلة التامة للموجود
لا بد ان يكون موجودة ينافي كون العدم جزءا منها اجاب الفاضل الشريف عنه
في حواشيه لشرح التجريد بان المراد منه هو ان ماله مدخل في وجودها من حيث الوجود
لا بد ان يكون موجودا او ماله مدخل في وجودها من حيث العدم لا بد ان
يكون معدوما وماله مدخل في وجوده من حيث الوجود والعدم لا بد ان
يوجد بعد عدم فكل هذا معنى وجود العلة التامة وحصولها واما ان
يجب وجود كل واحد من اجزائها فما لم يحكم به العقل ضرورة ولا قام
عليه برهان ولا يخفى عليك ان ما ذكره يدل على ان المراد بوجود العلة
التامة حصولها بحيثيات التي لها مدخل في وجود المعلول من الوجود
فقط والعدم فقط والوجود والعدم معا حيث قال هذا معنى وجود
العلة التامة وحصولها ولا شك انه يعم الموجود والمعدوم فلا وجه
للتخصيص بالموجود ولا اشارة في ذلك القول الى خصوصيات تلك الحيثيات
حتى يوجد التخصيص بان تلك الخصوصيات كلها تجري في الموجود دون المعدوم
وايضا اجزاء العلة التامة لا ينحصر فيما ذكره لان المعدوم الذي مدخليته

بحسب الذات كالاتصاف بالامور الاعتبارية مثلا حاصل عنه فالاولى ان
يذكره ايضا بل امكن العام اما قيد بالامكان لان بعض الاشياء
لا يستلزم الامكان وملحوظ واما الملازمة بمعنى لم عدم لزوم
المحال من فرض الوقوع لازم للممكن والا لجاز ان يلزم المحال مع ان استحالة
اللازم يستلزم استحالة الملزوم تحقيقا للزوم فيلزم استحالة ما فرضناه
ممكنا واما بطلان اللازم اقول يعني ان عدم لزوم المحال من
فرض الوقوع غير متحقق ههنا بل نقيضه ثابت لانه يلزم ان لا يكون
بعض الموقوف عليه موقوفا عليه وهو محال يرد عليه انه ان اراد بالموقوف
عليه ما يستحيل وجود المعلول بدونه فلا نم لزوم المحال بل هو اول
المسئلة وان اراد ما يجوز ان يكون له مدخل فيه فلزوم المحال مسلم
ولكن يمنع لزوم ذلك المحال اذ يجوز ان يتوارد علل المعلول
الشخصي عليه على سبيل البدل فلا يلزم من انتفاء احدها عدم المعلول
ولا يكون العلة غير موقوف عليها وان اراد معنى اخر فلا بد من بيانه واثبات
لزوم المحال للعلية بل امكن عدمه اقول قد يقال لا يلزم الترجيح
بلا مرجح على تقدير ضرورية العدم مع انها قسم من الامكان العام

المعيد بجانب العدم ولا يبطل الملازمة في قوله لو كان عدم الممكن على تقدير
وجود الجملة ممكنا بالامكان العام لما لزم من فرض وقوعه محال ولى ان
يقرر كلام المص هكذا ان العاقل اذا وجد مستجمعا لجميع ما يتوقف
عليه وجود المعلول وهو المراد بجملة ما يتوقف عليه الشيء وجب وجود المعلول
منه ولا يجوز التخلف عنه لانه ان لم يجب وجوده وصدوره اما ان يمتنع
او يمكن والاول باطل بالضرورة وكذا الثاني لما ذكره المص بل جزم بالابطال
الثالث واما الثاني فلما ذكره قال صاحب التوضيح ففي الزمان الذي وجد
وجد بايجاد شيء اقول ان اراد بقوله بايجاد شيء اخر بسبب ايجاد
شيء يكون معنى مقابله من غير سببية ايجاد شيء فيرد المنع على الملازمة
في قوله انه وجد من غير ايجاد شيء لان ما سلموا استحالته هو الوجود بدون
الايجاد لا الوجود بدون سببية الايجاد ولا يلزم من نفي سببية الايجاد
الوجود عنه حتى يلزم ما سلموا استحالته وان اراد به مع ايجاد شيء
على ان يكون الباء بمعنى مع يمنع الملازمة في قوله ان وجد بايجاد شيء
قال صاحب التلويح ويظهر بهذا التقرير ان في عبارة المص اه اقول ويظهر
به ايضا ان في تقرير المص خللا كما نبهنا عليه تجويزه لان المراد سواء الاول

اه اقول فان قيل يمكن ان يحصل الرجحان بلا مرجح على هذا المعنى في عبارة من
قرر الدليل هكذا اذا وجد الفاعل بجميع جهات التاثير وجب وجود المعلول
والا لامكن اه اذ لا وجه لامتناعه حينئذ اما ان يكون وجوده بامر
زايد اولا والاول ينقض ان لا يكون الفاعل موجودا بجميع جهات
التاثير ضرورة كون ذلك الزايد منها والمقدر بخلافه والثاني
يقتضي الترجيح بلا مرجح ولما لا وجه له لانه ابطل احتمال كون الوجوب
بامر زايد ناقضا لانه لا يكون جميع جهات التاثير جميعا فاعتبر الجميع
بالنسبة الى التاثير دون الامر على ذلك اعترض الفاضل الشريف على
هذا المقرر في حواشيه لشرح التجريد فقال ان اراد بامكانه في قوله
والا لامكن الاشياء من طرفي وجوده عنه وعدمه لم يصل الى حد
الوجوب والامتناع فهو مسلم ولا يحذر نفعا لجواز ان يكون مع ذلك
وجوده عنه راجحا لم يصل الى حد الوجوب فاذا فرض وجوده معه بلا
امر زايد لم يلزم ترجيح احد المتساويين على الاخر بلا مرجح لكونه محالا
بل يلزم وقوع الطرف الراجح واستحالته ممنوعة وان اردت
بامكانه ان يتساوى كلا طرفي وجوده عنه ولا وجوده عنه فهو

ممنوع

مطلب

ممنوع لما ذكرنا من جواز رجحان وجوده غير منتهٍ الى حد الوجوب
قلنا اذا اعتبر المعلول نوعيا وانت خبير بان مبنى السوال
والجواب انما هو وجود الكلي الطبيعي في الخارج وفساده بين فالصواب
في الجواب ان يقال معنى تعلل النوع بالعلل تعلل كل فرد منه بعلة اذ لا
وجود للطبايع حتى تعلل في ضمن الافراد بعللها ولا شك ان انتفاء
كل واحد من تلك العلل يستلزم انتفاء معلوله من تلك الافراد فان
الضوء المستند الى النار مثلا ينتفي بانتفائها وكذا المستند الى
الشمس وغيرها واعلم ان ما ذكره المص مبني على ان الايجاد
اه يريد ان ما ذكره المص في تقرير الدليل من لزوم الرجحان
بلا مرجح على معنى وجود الممكن من غير ان يوجده شيء مبني على ان الايجاد
من العلل كما ظهر من تقرير الشارح الجواب وان كان ما ذكره المص
في تقرير الجواب مشعرا بعدم الابتناء لانه لم يجزم بكون الايجاد
امرا يتوقف عليه الممكن حيث قال ان وجد الايجاد بكون الايجاد من
جملة ما يتوقف عليه اه والحق انه اعتباري عقلي فلا يصح كلامه لان
كونه اعتباريا ومتأخرا في الذهن لا ينافي احتياج الممكن اليه لا ان الاعدام

يجوز ان يكون شروطا للموجود او ان التاخر بحسب الذهن لا ينافي
التقدم بحسب نفس الامر كالامكان فانه لكونه كيفية نسبة مفهوم الوجود
الى الماهية متاخر عن مفهوم الوجود بحسب الذهن مع انه متقدم
على اتصاف الماهية به في نفس الامر والشارح اعترف به في الوجوب على
ما يجي عن قريب والمشهور انه يرد ان المعلول اذا لم يجب وجوده
مع العلة التامة فلنفرض وجوده معها في زمان وعدمه معها في زمان
اخر فاختصاصه بذلك الزمان ان كان لامر لم يوجد في الزمان
الاخر لزم ان لا يكون العلة التامة علة تامة وان لم يكن لامر لزم
ترجيح احد المتساويين بلا مرجح لان المرجح الحاصل من العلة التامة
مشترك بين الزمانين وهذا يندفع ما يقال من انه لم لا يجوز ان
يكون هذا ترجيحا بلا مرجح من المختار وانه جايز عند بعضهم انما
المستحيل انما هو الترجح بلا مرجح ويرد الايراد عن المختار
مع ارادته او تعلقها ترجيح احد المقدورين على الاخر لذاته و
المفروض هنا ان المختار ارادته وتعلقها موجود في الزمانين
معا فلا يتصور منه ترجيح مخصوص باحد الزمانين فيكون وقوع الوجود

في احدهما دون الآخر ترجيحا بلا مرجح وانه بط بديهة واتفاقا فان
قيل لم لا يكفي اه هل هذا السؤال غير موجه بعد اقامة البرهان على وجوب
الوجود عند تحقق جميع ما يتوقف عليه الوجود يعني انها مع كونها
اولية اه يريد عليه ان الكلام في وجوب الممكن عند حصول العلة التامة
كما يفصح عنه قوله وهي احتياج الممكن الى علة يجب وجود المعلول
عند وجودها لا في الاحتياج الى علة تامة مطلقا وان المفهوم من
كلام السابق ضروريه الثاني فقط حيث جزم بضروريته وحكم على
ما اورد في صورة الاستدلال عليه بكونه تنبيها ولم يتعرض لضروريه
الاول ولو كان هذا ضروريا ايضا لم يكن للتخصيص وجه وايضا وقوع
الاستدلال عليه من الفريقين يحث بعدم عدها من المنبهات
بنيا في اوليته ويمكن دفعها بانه قصد به المبالغة في الوضوح فكانه قال
انها مع كونها ظاهرة مقطوعا بها كالاوليات لسهولة الاستدلال منها الى
مباديها الواضحة القطعية المشهورة بينهم واعترض الحكماء
عليه بانه قيل نختار الشق الاول ولا يلزم قدم الحادث لانه افتقار
في الازل الى المعلول سيوجد فيما لا يزال وما الزايد على استحالته

فلما ان كان ذكر الاعتبار وتعلقها علة تامة يلزم عدم المعلول ان كانا
وجوديين والا سيعلل الكلام الى ذكر الاعتبار وتعلقها فيلزم التسلسل
ان لم يكن علة تامة بوصف الحادث الدائم فهذه يلزم التسلسل وعدم المعلول
وقد اشتهر فيما بين الحكماء وههنا اشكالات الاول ان هذا
السلب غير متحقق في المعلول الاول لان الوجوب وصف ثبوتي يستدعي
ثبوت الموصوف اما في الخارج او في الذهن فيكون المعلول الاول محتاجا
في اتصافه بتلك الصفة الى وجوده اما في الخارج او في الذهن والاول
ظ البطلان وكذا الثاني لان الوجود الذهني للمعلول الاول بالنسبة
الى الباري غير متحقق على مقتضى زعمهم لان علمه به حضوري وليس
وجودا ذهنيا انما الوجود الذهني هو العلم الانطباعي ولا بالنسبة
الى نفسه والى ما تأخر عنه للزوم الدور لان ثبوت الوجود الذهني
له بالنظر الى نفسه والى ما تأخر عنه موقوف على وجوده الخارجي الموقوف
على وجوده الذهني لا يقال لا نم انه وصف ثبوتي لان مرادهم بالوجوب
ههنا امتناع العدم وهو ليس بثبوتي لانا نقول بل مرادهم بالوجوب
الترجيح الواصل الى حد الوجوب كما يشهد به تتبع كلماتهم في هذا المقام

الا مل

ولا شك انه صفة ثبوتية قائمة بالوجود كلا فلا مساغ العدم ولا يتوهم
ان المرجح اعتبار المساواة لانه قد يكون بالمرجوحة ويدل على ان
المراد بالوجوب ههنا ما هو صفة ثبوتية ان الفاضل الشريف قال
في شرح المواقف والحق ان الترجيح والوجوب المتجدد لا يجب ان يكون
موجودا لان العدمي قد يتجدد بل يجوز ان اعتباري متصف به
الممكن حال ما يكون متصورا فلا يستدعي محلا موجودا في الخارج
وبيان وجه الدلالة انه قيد اتصاف الممكن بالوجوب الاعتباري
بحال كونه متصورا فلو لم يكن الوجوب ثبوتيا لم يحتج الى ذكر القيد
لان الصفات السلبية لا تقتضي كون موصوفاتها موجودة لا خارجا
ولا ذهنا على ما حققه ذلك الفاضل في كتبه لا يقال لم لا يجوز ان
يكون مراده بقوله حال ما يكون متصورا حال كون المرجح متصورا
بان يكون ضمير يكون في ما يكون متصورا عائدا الى المرجح لانا نقول
فيلزم حينئذ اقتضاء ثبوت الصفة للموصوف في نفس الامر ثبوتها فيها وليس
كذلك كما صرح به هذا الفاضل ايضا ويؤيد كون المراد بالوجوب
ههنا امرا ثبوتيا ما ذكره الشارح من ان الوجوب هو تأكد الوجود

فكانه مر سهوو بالجملة اذا استقريت اقوالهم في هذا الموضع تستيقن
ما ذكرناه الاشكال الثاني ان الحكم بان كل ممكن متاخر عن وجوبه
من العلة حكم بان الوجوب من جملة اجزاء العلة ويكون التركيب لازما
للعلة التامة مع ان بعض المحققين من المتعرضين لسبق الوجوب
صرح بمعنى اللزوم بناء على ان العلة الفاعلة والمعلول يجوز ان يكونا
بسيطين ولا يتوقف تاثير الفاعل فيه على شيء من شروط وعرض
وزوال مانع فان قلت لم لا يجوز ان يكون مراد ذلك الفاضل
بالعلة التامة التي نفى عنها لزوم التركيب مجموع ما يتوقف عليه
الشيء سوى الوجوب كما ارادوا ذلك بالعلة التامة في قولهم يجب
وجود الممكن عند تحقق العلة التامة على ما يجيء قلنا ذكر ذلك الفاضل
في حواشيه لشرح التجريد ان تعريف العلة التامة بمجموع ما يتوقف عليه
يشعر بدوام التركيب فيها وليس كذلك فالاولى ان يعرف بما يحتاج اليه
الشيء ولا يتوقف على امر خارج عنه فالمفهوم من هذا الكلام كون
المراد بالعلة التامة معناه الحقيقي لان مراد من عرفها بمجموع ما يتوقف
عليه الشيء ليس بعض معناها الحقيقي فلو كان مراد ذلك الفاضل

معناها

معناها المجازي لم يكن للاعتراض وجه هذا واعلم انه قال الفاضل
الشريف في حواشيه لشرح التجريد فان قيل كيف يتصور سبق وجوب الممكن
على وجوده وهو قبل وجوده معدوم فيكون ممتنعا بالغير وقد تبين
ان بين الوجوب بالغير والامتناع بالغير منع الجمع واجيب بان
سبق الوجوب على الوجود ذاتي وسبق العدم على الوجود زماني
فليس الوجوب الا في زمان الوجود وليس الامتناع الا في زمان العدم
فلا اجتماع وبهذا الجواب يندفع ايضا ما قيل من انه كيف يجوز
اتصاف الممكن حال عدمه بالوجوب الذي هو صفة ثبوتية بل الوجوب
السابق حال العلة قبل وجود المعلول وقال في شرح المواقف ان كل
صفة لا يجب تاخرها عن موصوفها لا بد ان تكون اعتبارية اذ لو كانت
وجودية لجاز اتصاف الماهية حال عدمها في الخارج بصفة موجودة
فيه وانه محال بالضرورة هذا كلامه في الموضعين ولا يخفى عليك ان المفهوم
مما ذكره في شرح المواقف ان الوجوب لو كان موجودا في الخارج لجاز
اتصاف الماهية بها حال عدمها وهو مخالف لما ذكره في حواشيه لشرح
التجريد حيث حكم فيه بان سبق الوجوب اذا كان ذاتيا لا يلزم من وجوبه

جواز اتصاف الممكن به حال عدمه في الخارج وايضا يرد على ما ذكر في

شرح المواقف لتنزه وجوده لصفة التي لا يجب تأخرها عن موصوفها

انما يستلزم جواز الاتصاف بها حال العدم اذا امكن انفكاك الصفة

عن الوجود كالامكان مثلا واما اذا كانت لازمة كالوجوب

مثلا فلا يلزم من وجوديتها ذلك الجواز وان اريد بالسبق

الاصالي فوله هذا الوسلان ذا الحص يدل بعينه على لزوم الايجاد وليس

يحتاج الدهر ان المسند لمعترض به بيانه انه ان اريد سبق الايجاد

الاصالي في العقل فظ ان تعقل وجود الممكن لا يتوقف على تعقل

ايجاده بل الامر بالعكس وان اريد في الخارج وفي نفس الامر فاما

ان يراد بالنظر الى العلة الناقصة او بالنظر الى العلة التامة وكلاهما

مط اما الاول فلانه لا ايجاد مع العلة الناقصة فضلا عن ان يكون

محتاجا اليه اذ الايجاد انما يحصل بعد الوجوب اذ مع التساوي يمتنع

الوجود والايجاد وهو يتوقف على العلة التامة فيكون الايجاد موقوفا

عليها ايضا لان الموقوف على الموقوف على الشيء موقوف على ذلك الشيء

واما الثاني فلان الايجاد اذا كان مما يحتاج اليه الوجود يكون من

جملة

من جملة ما يتوقف عليه الموجود فيكون من العلة التامة فيلزم تقدمه
على نفسه ضرورة انه معلول للعلة التامة لانه لا يحصل بسبب العلة
الناقصة كما ذكرنا فلا بد ان يكون حصوله بسبب العلة التامة فيكون
الايجاد اثر العلة التامة متاخرا عنها وكونه جزء منها يقتضي تقدم
علته لكنهم ارادوا حين قالوا اولا فيه نظر من وجهين
الاول ان مجموع ما يتوقف عليه الشيء سوى الوجوب ربما يكون مركبا
من المادة والصورة فلا يمكن ان يكون ذلك المجموع بجميع اجزائه علة
للوجوب والا لتعدم تلك الاجزاء علته فيلزم تقدم المعلول على نفسه
لانه عبارة عن مجموع المادة والصورة الذي هو علة متقدمة على الوجوب
المتقدم على المعلول لا يقال ليس المراد بقولهم يجب وجود الممكن عند
تحقق العلة التامة ان الوجوب معلول للعلة التامة بل مجرد مقارنته لها
سواء كان اثرها او لم يكن لانا نقول نحن لا نكون لا نراد هذا التاويل
في هذا المقام وجه لانه بصدد بيان دفع التنافي بين كون الوجوب
اثر العلة التامة التي وقعت في كلامهم وكونه من اجزاء العلة التامة وبيان
ان ذلك الفساد الذي اورده المص على سبق الوجوب لا يرد على وجوههم
هذا الذكر التاو يلن

للثاني ان مرادهم بالوجوب في ذلك القول الوجوب الذي يمكن ان يكون
الممكن عند انتفائه مع تحقق العلة التامة موجودا تارة ومعدوما
اخرى ولذلك انكروا الوجوب عند تحقق العلة التامة وجوز بعضهم
حصول الاثر منها بطريق الاولوية وامكان الطرف الاخر فلو ارادوا
بالعلة التامة في ذلك القول مجموع ما يتوقف عليه الشيء سوى الوجوب
لم يمكن الحكم بكون المعلول ممكن الطرفين على تقدير انتفاء الوجوب عند تحقق
العلة التامة بالمعنى المذكور اذا كان المعلول مركبا من المادة والصورة
لانه يكون ح ممتنع العدم البتة ولا يمكن للمخالفين تجويز صدور المعلول
عن العلة التامة مطلقا في صورة انتفاء الوجوب بل لا بد ان يقيدوا
بكون المعلول بسيطا فتدبر فالاولى ان يقال ارادوا بالعلة التامة
الفاعل المستجمع لجميع ما يتوقف عليه التاثير سوى الوجوب
وان اردتم السلب الكلي لا يقال لا يتحقق الوجوب بالعلة الناقصة
لان العدم معها يكون اولى فيكون الممكن ح ممتنعا بالغير والوجوب بالغير
ينافيه فلا يجتمعان لانا نقول ان اريد باولوية العدم مع العلة
الناقصة ان العدم يكون اولى عند حصولها مطلقا اعم من ان يحصل معها

ساير

سایر العلل الناقصة اولا واما ذكر بل سواد المسئلة وان ارید ان
العلم یكون اولی عند حصول هذه العلة الناقصة فقط بدون
سایر العلل الناقصة مسلم ولكن لا ینافی لئن یحصل بعض العلة اولویة
لطرف الوجود واصلا الی حد الوجوب فیحصل بها المعلول
والا فالمعلول متاخر عن العلة لا محالة اقول هذا علی اطلاقه غیر
صحیح لان العلة التامة ربما یكون مركبة من المادة والصورة
فیلزم من تقدمها علی معلولها تقدم الشیء علی نفسه مع انضمام
امر اخر ان كان له علة فاعلیة فقط كما فی المركب الصادر عن الموجب
او امرین كان له علة غائیة ایضا كما فی المركب الصادر عن الموجب
المختار وهو فحش بطلانا من مجرد تقدم الشیء علی نفسه ولا
یلاحظ مقارنتهما بالذات او قد یقال عدم ملاحظتهما لا یقتضی
بطلان سبق الوجوب لانه من الاعتبارات العقلیة ولهذا جوزه حیث
قال وللعقل ان یعتبرهما معا متاخرا ومتقدما بحسب الاعتبارات
المختلفة فلو لم یكن اختلاف فی الواقع لم یكن للعقل ان یعتبرها لان
المراد باعتبار العقل ههنا الاعتبار المطابق لنفس الامر لا الفرض

البحث فالقوم لما رأوا كون الوجوب محتاجا اليه جزموا بثبوته وعدم ملاحظتهم المعارضة
والنافي لا يقتضي عدم الجزم بهما على التقدير الملاحظة ولا الجزم بعدمهما فلا
يلزم عدم الاصلين في نفس الامر ولا عدم اعتبارهما فلا يكون قول المص
ثم العقل بناء على الغلط بل هو كلام صائب طائل تحته لم يكن المفروض
على الوجه الاول المطابق لتقرير المص ليس بقوله يلزم ان لا يكون جملة ما يتوقف
عليه الحادث قديما الا انه للاشارة الى دليل آخر عدل الى ما ذكره قال صاحب
التوضيح فيلزم اما قدم الحادث او انتفاء الواجب اقول لا يخفى عليك
ان هذه الاحتمالات انما اوردت في تالي الشرطية اعني قوله ان لم يدخل
في تلك الجملة امور لا موجودة ولا معدومة انما هي على تقدير دخول
الحادث في جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن فاذا كانت علة الحادث موجودات
محضة يدخل فيها الحادث بناء على ذلك الفرض يلزم انتفاء الواجب فقط
فالاولى ان يترك قوله اما قدم الحادث لان هذه ثابتة الاولى
ان يحذف هذه القضية من البين ويستدل بدليلها على قوله واللازم بط
كما تركها المص لحصول المقصود في كلتا الصورتين بلا تطويل واستدراك
فتدبر الكلام انما هو على تقدير حدوث اه لان المفروض حدوث

بعض ما يتوقف عليه وجود الحادث حيث قال ح اي يجب كون بعض
ما يتوقف عليه وجود الحادث حادثا فلم يلزم من كون العدم الموقوف
عليه ازليا ازلية جميع العلل حتى يلزم قدم الحادث لان الحادث من جملة
اجزائها فرضا نعم الا انه لزم قدمه بالضرورة اقول يعني لئن المقدر
وان كان حدوث بعض الموجودات من العلة الا ان الموجودات كلها مستندة
الى الواجب القديم فيكون البعض ايضا قديما فينقل الامر وان فرض
حدوثه والا يلزم التسلسل في الحوادث او انتفاء الواجب وتخلف المعلول
عن العلة ان توقفه على عدم حادث لان العدم الحادث اذا كان موقوفا
عليه لوجود البعض يكون موقوفا عليه لوجود الحادث ايضا لان علة العلة علة
فيثبت انه لو كان العدم الموقوف عليه ازليا يكون جميع افراد العلة
ازليا فيلزم قدم وجود الحادث وهو المطلوب ولا يخفى عليك ان ما ذكرنا
وان دل على ان ازلية العلة مستلزمة لازلية المعلول الا ان ما ذكره
المص يدل على ان قدم المعلول يتوقف على حدوث بعض العلة التامة
ويلزم منه لان هذه الاحتمالات التي اوردها ههنا انما هي على فرض حدوث
بعض العلة التامة لوجوب وجود الحادث سواء كان ذلك البعض ازليا

على تقدير احد اوله فلا يلزم من ازليه العدم الموقوف عليه ازلية المعلول على مقتضى اسلوب المص والمطابق له سلوبه ان تقول فيلزم اسعاد الكل او تخلف المعلول عن العلة او خلاف المفروض قال بل يزال المعدوم او بزوال كلا الجزئين اقول هذا يشعر بان الجزء اذا كان مركبا من المعدوم والموجود يكون انعدامه باحد الطريقين فقط اعني انعدام الجزء المعدوم فقط او كلا الجزئين واما انعدامه بانعدام الجزء الموجود فقط فهو بينا في تركيب الجزء لانه ح يكون الجزء الذي انعدم عمرو بزواله من قبيل الموجود المحض الذي هو القسم الاول ولا يخفى عليك انه لا فرق بينه وبين انعدام المركب بانعدام الجزء المعدوم فقط لانه ح يكون انعدام عمرو بانعدام الجزء الذي هو معدوم محض فلا يكون ذلك الجزء انعدم عمرو بانعدامه مركبا في تعلق الامر كما في الاول فلذا عبر عن هذا الشق اي فلكون زوال المركب بزوال المعدوم فقط او بزوال كلا الجزئين وكون زوال المعدوم بزوال عدمه عبر جملا يكون موجودا محضا بما يكون لزوال العدم مدخل في زواله فان قلت كيف يعبر عن ذاك مع انه اعم منه لان ما يكون لزوال العدم مدخل في زواله كما يكون المعدوم جزؤه او نفسه يكون خارجا

ملهم

عنه وايضا بان يتوقف على عدم خارج عنه وايضا مقابلة اعني ما لا يكون لزوال العدم مدخل في زواله ليس بلازم لمطلق الموجود المحض بعين هذا الدليل فكيف ان يعبر بذاك عن هذا كما دل عليه قوله فكانه قال اما ان لا يكون لزوال العدم اه فلما ليس المراد بالعدم في قوله وذلك الجزء اما ان يكون لزوال العدم مدخل في زواله العدم المطلق بل العدم المنسوب الى ذلك الجزء العارض له او لجزء بقرينة مقابلته لقوله اما ان يكون موجودا محضا وكذا المراد في قوله اما ان لا يكون لزوال العدم مدخل فظهر اختصاص مفهوم ما يكون لزوال العدم مدخل في زواله بقسم المركب من المعدوم والموجود وبقسم المعدوم المحض ولزوم مفهوم ما لا يكون لزوال العدم مدخل في زواله بقسم الموجود المحض واما الثاني فلان زوال العدم وجود اه اقول يمكن ان يستدل على بطلان هذا القسم بان يقال ان عدم العدم وجود وان عدم العلة علة فاعلة لعدم المعلول فلو كان الوجودي علة للعدمي لكان عدم الوجودي علة فاعلة لعدم العدمي الذي هو الوجود فيلزم ان يكون المعدوم علة فاعلة للموجود وهو باطل بالضرورة واعلم ان ما ذكره

المص من ان عدم العدم عين الوجود منظور فيه لان عدم العدم
صفة العدم والوجود صفة الموجود ولا يكون عينه غايته ان يكون مسلوما
له فلا يلزم حينئذ من كون عدم العدم محتاجا اليه لعدم عمرو وان يكون وجود
لكون علة له لان علة الملزوم لا يستلزم علة لازمه فلا يثبت ح ان يكون
وجود زيد من جملة ما يتوقف عليه وجود زيد من الموجودات فلا يلزم الخلف المذكور
قال صاحب التوضيح واما موجودا مع معدوم ما ان اراد بالمعدوم ما المعدوم
الممكن فلا نم تقدم اعتباره في العلة ان لا يعتبر مطلق المعدوم نعم لا يلزم
من ابطال هذا القسم بعد ابطال القسمين الا ولين القول بالحال
وان اراد المعدوم المطلق فلا يلزم ان يكون مدخليته باعتبار العدم
اذ يجوز ان يكون مدخلية الشيء في الشيء باعتبار ذاته بدون اعتبار الوجود
والعدم فلا ينحصر الترديد في العدم السابق واللاحق لا يقال نوبة المعدوم
ويبطل احتمال كون العلة ذات الشيء بان يقال ان كان تلك الذات
ازلية يلزم ازلية زيد الحادث لكفاية العدم السابق وان كانت حادثة
يتوقف على شيء آخر فان كان مثله يلزم التسلسل في الامور الحقيقية
الغير المرضية والا يلزم التسلسل وعدم كون ما فرضناه حادثا لانا نقول

لحيار

بحار كونه مثله فلزوم السلسلة المح مم لانه شرط المعلومات وهو غير محيح سوا كلك
المعدومات وما فرضته محضه اوله والقوم صرحوا الجواز في مواضع عديدة كالسلسلة
العلية وغيرها من القضايا وفيه بحث من وجهين احدهما اول لانسلم ان ثبوت
القضيه المذكوره انما يوجب ما ذكره لو كان المراد بها كلما وجد جميع الموجودات
التي سوى ما قبلها وجود زيد بوجهين غير لم يبقى موقوفا اما اذا كان
المراد بها كلما وجد الجميع بوجد زيد من غير ان يكون لشيء من الاعدام مدخل
فاللازم لزوم وجود الحادث لتلك الموجودات من غير ان يكون لشيء من العدم
مدخل في وجوده فيلزم منه ان لا يكون العدم جزء من العلة وهو المط لانا نقول
الدليل الدال على ثبوت تلك القضيه انما يدل على المعنى الاول دون
الثاني فلذلك لم يتعرض الشارح لهذا الاحتمال بل تعرض للاول في صورة
الجزم فكانه قال ان اراد تلك القضيه كلما وجد الجميع بوجد زيد
من غير توقف على العدم كما هو الظاهر من كلامه فدليله لا يدل عليه وان
اراد كلما وجد الجميع بوجد زيد من غير ان يبقى موقوفا على عدم شيء
بان يكون المراد بقوله من غير توقف على العدم من غير ان يبقى موقوفا على
فثبوت هذه القضيه لا يوجب الا لزوم وجود الحادث اه ويمكن

تقريره بوجه آخر ولا يتوهم انه ليس الغرض من هذا التقرير تصحيح كلام المص لان الملازمة القضية المذكورة كقولنا كلما عدم اه محال حاجة اليه في اثبات المط الذى هو عدم تركب العلة من الموجود والمعدوم مع انه غير ثابت اذا اريد بالقضية المذكوره كلما وجد الجميع يوجد زيد من غير ان يبقى موقوفا على عدم بل المقصود دفع الاشكال عن الدليل بان يجعل عاما للموجود المحض والمركب لانا لا يتوجه ح ان يقال بثبوت القضية المذكوره يكفي في المط الذى هو عدم تركب العلة كما توجه على كلام المص حيث جعل المط عدم تركب العلة من الموجود والمعدوم فقط ولم يجعل عاما للموجود المحض ايضا وهذا ليس بشىء لان حاصل هذا التقرير ان العلة لو تركبت من الموجود والمعدوم لكان عدم زيد محالا لان القضية المذكورة تنعكس الى قولنا كلما عدم زيد عدم شيء من الموجودات التى يفتقر اليه زيد وهكذا الى الواجب ولا يخفى ان بيان الاستحالة بهذا الوجه لا يمكن بدون اعتبار الانعكاس في الدليل بخلاف التقرير الاول اذ حاصله ان علة الحادث لو كانت موجودات امع معدوم وما لم يكن جميع الموجودات التى يفتقر اليها الحادث مستلزما له لتوقفه على المعدوم ومامع انه مستلزم له لثبوت القضية

المذكوره

المذكورة وان هذا التقرير لا يتوقف على ذكر الانعكاس في اثبات المط و
توهم الاستدراك في التقرير الثاني انما نشاء من ملاحظة كون القضية المذكورة
ممكنة الدلالة على المط بدون اعتبار الانعكاس بان لا يستدل على المط بلزوم
كون عدم الحادث محالا كما في التقرير الاول فان قلت لم لا يجوز ان يكون
من جملة تلك الموقوفات فاعل بالاختيار اه قيل عليه انه ليس بمعارضة ولا مناقضة
ولا نقض اجمالي ولا يعلو له تمسك من الدليل على ابطال الاقسام الثلثة
كيف وقد صرح فيما مضى بعدم وروده حيث قال وبهذا يندفع ما يقال
لم لا يجوز ان يكون من جملة ما يتوقف عليه الوجود الارادة التي من شانها ترجيح
ما من شاء وضعفه غني عن البيان ووجهه ان المقدمة التي تدفع
الترجيح بلا مرجح ويستلزم بينها العلة المعلول هي التي تحصل عندها
وجود المعلول ولا شك انها كما يكون في الموجب يكون في المختار ايضا بلا فرق
بينهما فان قلت لم لا يجوز ان يكون من جملة ما يتوقف عليه اه
تقريره ان تلك القضية وعكسها انما تثبتان اذا كان علة الحادث
ممكن البقاء دائما وهو مم اذ يجوز ان يكون من جملتها الحركات الفلكية
التي يمتنع بقاؤها ويمتنع لذاتها لا لشيء آخر فلا يصدق الاصل والعكس حج

لا يقال لا يجوز ان يكون الحركات من جملة العلل لان عدمها السابق يحتاج
الى استناد علة وجوده فان الموجود ايضا يستند الى الواجب لانا نقول لا يلزم
ان يكون تلك العلة التي استند الحركة باستنادها سابقا علة فاعلة للحركة
بل يجوز ان يكون معدة والحاصل ان للعدم الازلي لكل حركة سابقة
علة للعدم الازلي للاحقها وهكذا الى غير النهاية من غير انتهاء الى الواجب
فان قلت قد صرح المحققون بان قولهم ان عدم العلة علة لعدم
المعلول مخصوص بما عدا المعد قلنا ذلك لتصحيح منهم بالنظر الى اطلاق
عدم العلة والا فعلة لعدم السابق عامة لجميع العلل بالنسبة الى معلولاتها
فان قلت فعلى ما ذكرت يلزم ان يكون عدم العدم السابق للحركة السابقة
علة مستلزمة لعدم العدم السابق للحركة اللاحقة لان عدم العلة علة لعدم
المعلول فيلزم من وجود الحركة السابقة وجود اللاحقة وهو باطل
واجيب عنه بان يقال كون عدم العلة علة فاعلة مخصوص بعلل الموجودات
كما يشعر به الفاضل الشريف حيث قال ان صح ان عدم العدم عين الوجود
وان عدم العلة الفاعلة لعدم المعلول لم يكن الوجودي علة للعدمي
وكيف لا فان المانع علة لعدم المعلول فلو كان عدم العلة علة فاعلية

لعدم

لعدم المعلول يكون عدم المانع علة فاعلة لوجود المعلول ويقال ان عدم
الشيء يجوز ان يكون متعددا علة يلزم من انتفا علة بعض انتفاؤه مطلقا
فيجوز ان يسمى العدم اللاازلي للحركة اللاحقة المستند الى العدم الازلي
للسابقة بسبب انتفاء سببه فلا يسمى العدم مطلقا المحض بسبب ازله
وليس هذا من قبيل التوارد المستحيل هذا واعلم ان ما ذكره الفاضل الشريف
في حواشيه لشرح التجريد من ان العدمات الازلية الممكنة يجوز ان يستند كل واحد
منها الى عدم ازلي ممكن من غير ان ينتهي الى عدم واجب اعني عدم الممتنع
بل يترتب العدمات الممكنة ترتبا ذاتيا الى ما لا نهاية له كما في عدمات
الحوادث المتعاقبة واذا زال بعض تلك الاعدام لوجود بعض تلك الحوادث
زال العدم المستند اليه فيكون زوال ذلك البعض من الاعدام مستندا الى
الى زوال البعض الاخر منها الى ما لا نهاية له فيترتب وجودات الحوادث وزوال
عدماتها الازلية متعاقبة متسابقة الى ما لا نهاية له مشكل لان زوال العدم
للحركة اللاحقة غير مترتب على زوال العدم للسابقة كما يشعر به قوله فاذا
زال بعض تلك الاعدام زال العدم المستند اليه لان زوال العدم هو
الوجود ولا شك ان وجود المعلول لا يترتب على وجود العلة المعدة

وان بين كلامه هذا على جواز تعدد العدم لشي واحد يلزم المخالفة لمقتضى
صريح العقل ولما اشاره من لكن العدم سلب الوجود وان السلب لا يتعدد مع
وحدة الايجاب فالاولى ان يقال لكن العدم الازلي للاحقة ليس مستندا الى العدم
الازلي للسابقة فقط كما هو الظاهر من عبارته بل لانتفاء العدم اللاحق
مدخل فيه ايضا فاذا زال ذلك العدم الازلي للسابقة بوجودها وزال
انتفاء العدم اللاحق بزوال وجود الحركة السابقة زال العدم السابق
اللاحقة ويمكن ان يقال اراد بالاستناد مجرد التوقف وبقوله اذا
زال العدم بوجود بعض تلك الحوادث زال العدم المستند اليه انه اذا زال
العدم بوجود بعض الحوادث زال العدم المستند عقيب ذلك الزوال
لظهور ان الكلام في المعدّا وان لعدماتها اللاحقة مدخلا في زوال
العدم الازلي اللاحقة منها الذي هو الوجود وايضا قوله يترتب وجودا
الحوادث وزوال عدماتها الازلية مسافة متسابقة يدل على ما ذكرنا
هذا غاية توجيه كلامه لكن بقي فيه شيء وهو ان عدم العلة التامة علة تامة
لعدم المعلول فاذا كان العدم الازلي علة للعدم الازلي يلزم انتفاء
العلة التامة للثانية فيلزم انتفاؤه عند انتفاء الاول لانه معاقب والمخلص

عنه

عنه الا بان يقال المراد بقولهم ان عدم العلة علة لعدم المعلول ان عدم
علة الوجود والبقاء علة لعدم المعلول وبقائه فلا يلزم حينئذ كون العدم
الازلي علة للعدم الازلي استعداد الثاني بعد استعداد الاول وانما يلزم
او لم يكن له علة مُبقِيَة هي استعداد العدم الطاري فما بحثه وهو مم
وهذا المحاصل ولى مما ذكر سابقا فتدبر وعدم كل سابق منها معد
لوجود اللاحق اراد بالعدم العدم الطاري لان مدخلية المعد في
وجود المعلول بوجوده وعدمه الطاري فقط كما نص عليه المحققون
واما العدم السابق لمدخلية في عدم المعلول فقط هذا توجيه كلامه
وفيه نظر لان المعد يمتنع ان يوجد مع المعلول والعدم الطاري
بخلافه ومن بعض لا يمتنع بقاؤها اولا يقال ان اريد بامتناع
البقاء الامتناع الذاتي بان يقتضي ذات الحركة زوالها يلزم ان
لا يوجد ابتداء لان ما يقتضيه ذات الشيء من حيث لا يمكن مفارقته
عنه وان اريد الامتناع بالغير فهو يستلزم امكان البقاء لذاته
فاحتياجه في زواله الى زوال علة وجوده فلا يبطل تلك القضية و
عكسها بكون الحركة من جملة تلك الحوادث لانا نقول المراد سواه ولئن

يلزم ان لا يوجد ابتداء هو لجواز ان يوجب ذاته العدم في الزمان الثاني
والثالث خاصة فلا يلزم ان يوجب ذاته العدم مطلقا حتى يكون ممتنعا
فلا يوجد ابتداء بل يلزم ان يكون اقتضاء ذاته عدمه في زمان مشروطا
لوجوده في زمان سابق عليه واستحالته ممنوعة فان قلت فعلى هذا
الفلك يلزم ان يجوز كون بعض الممكنات مقتضيا لبقائه وهو يستلزم
ان لا يصدق قولهم كل ممكن محتاج في وجوده وبقائه الى علة فاعلية غيره
قلنا هذا القول منهم مبني على ان الايجاد فرع الوجود سواء كان
في حال الوجود او البقاء وما ذكر من ان بعض الممكنات يجوز ان يكون
مقتضيا لبقائه يكون ظاهر الفساد لان كون الشيء علة فاعلة لبقائه
يستلزم ان يكون وجوده في الزمان الثاني موقوفا على وجوده فيه لذلك
المبني   واجيب بانه لا يتصور الحكم الا بان يوجد اولا امكان
بقاء الوضع الاول او الان بحسب الذات لا ينافي امتناعه بحسب الغير
فلا يلزم من استناده الى الواجب وجوبا وجوب بقائه حتى يمتنع
حدوث الحركة   والماهية الغير لباده لا يكون اثرا للموجب ابدا لكون
واجب الزوال اثرا للممتنع الزوال لا يستلزم وجوب دوامه بدوام

علة

علة وانما لزوم ذلك لو كان دوام العلة اعنى الفاعل الموجب علة لدوام المعلول وهو غير لازم الا في صورة كون المعلول ممكن البقاء لذاته وكون الفاعل علة تامة له فلا يلزم ح من كون الحركة اثرا للموجب وجوب دوامها بدوامه

فان قيل الذات تكون علة المطلق الحركة اه ويرد عليه انه لا وجود للطبائع فلا يكون ان تعلل طبيعة الحركة المطلقة بشيء ولو سلم فانما هو في ضمن الافراد وعلتها ما ذام تعلل افرادها بالموجب لا تعلل المطلق في ضمنها ه انصار الاعراض في هذا المقام ان يقال ان الحركة عند الحكماء حالة توجد للجسم في ان الامتداد لها في نفسها ولا انقسام لكنها يستلزم امرا ممتدا سيالا هو تبدل اوضاعه او امكنته الذي لا يتصور الا في زمان فيكون هي اي تلك الحالة ثابتة في كل آن من ذلك الزمان فجاز ان يكون تلك الحالة غير مسبوقة بالعدم للتبدل والانتقال من وضع الى وضع على وجه يتعاقب هناك تبدلات وانتقالات غير متناهية مع بقاء تلك الحالة بشخصها وكانهم ارادوا بماهية الحركة القديمة هذه الحالة المستمرة بين مبدا ومنتهى اخرين وهكذا الى ما لا نهاية له قالوا وهذه الحالة المستمرة في ذاتها المستلزمة لتجدد انتقالات وضعية بلا بداية هي الواسطة بين عالمي

العدم والحدوث ولولاه لم يتصور ارتباط احدهما بالآخر فلان الحادث لا يكون علته التامة قديمة والعدم اذا كان علة تامة لشيء لا يتخلف عنه معلوله فلا يرتفع حادث في سلسلة علله الى قديم ولا يتنزل قديم في سلسلة معلولاته الى حادث بل لا بد هناك من امر ذي جهتين استمرار وعدم استقرار فمن حيث الاستمرار يستند الى قديم ومن حيث عدم استقراره المتجدد المتفاوت لا الى اول يصير سببا لفيضان الحوادث فيرتبط به عالم الحوادث مستندا الى القديم بلا لزوم شيء مما ذكره المص من الفساد لكون لا يمكن ان يكون في طبعه الا قوة امتناع البقاء

قوله

اه وضعفه ما غني البيان ولزوم التسلسل من جانب المبدأ يرد عليه ما سبق من انه يجوز انتهاؤه الى ما يكون اعتباريا فلا يلزم التسلسل في الامور الموجودة بل توجيه السؤال حاصل ان الموجود والمعدوم كما يطلقان على ما ذكر يطلقان على العام وبعضه وما ذكر من الامور اللاموجودة واللامعدومة على المعنى الاول يدخل في الموجود والمعدوم على المعنى الثاني اذ لا تخرج عن النقيضين فاذا اريد بهما هذا المعنى يثبت امتناع دخول تلك الامور في العلة التامة بعين الدليل المذكور

وحاصل

وحاصل الجواب انه ان اريد بها المعنى الثاني يلزم ان يراد بالموجود والمعدوم
اللذين جعلا جزء من الدليل هذا المعنى ايضا ليصدق الدليل على المدعى فيرد
المنع ح على المقدمة القائلة بان كل موجود ممكن فهو واجب بالنظر
الى علته المستندة الى الواجب ان جعلت تلك الامور داخلة في
الموجود بهذا المعنى لان صحة هذه المقدمة انما هي على تقدير ان يراد
بالموجود المعنى الاول واما على تقدير ان يراد به معنى الثابت المساوي
للموجود والحال فلا صحة لها ويرد المنع ايضا على المقدمة القائلة
بان زوال كل معدوم لا يمكن الا بزوال العدم ان جعل تلك الامور
من قبيل المعدوم لان صحتها يتوقف على ان يراد بالمعدوم المعنى
الاول والغلط انما نشا من اطلاق اللفظ على المعنيين وتوهم
صحة تينك المقدمتين على تقدير حمل لفظ الوجود والعدم في مقدمتي الدليل
على كل من المعنيين وهذا كما يقال ان كل جسم ممكن لانه مركب ممكن فيقال
عليه يلزم من هذا الدليل ان يكون الواجب ممكنا لان الجسم كما يطلق على القائم
بالذات يطلق على مطلق الموجود ويجاب بان صحة تلك المقدمة القائلة بان كل
جسم مركب موقوفة على ان يراد بالجسم المعنى الاول دون الثاني لان الاضافات

التي لا بد خلل العدم في مفهومها اقول يرد عليه انه اذا جاز زوال نفس الشيء
بدون اعتبار زوال الصفة عنه من الوجوب والعدم مثلا كما يفهم من هذا
الكلام يجوز ان يكون بعض المقدمات زايلا بدون زوال عدمه كالاتصاف بالعلية
مثلا فلا يلزم من تركب العلة من مثل هذا المعدوم شيء مما ذكر من المحالات
وتلك الامور ممكنة لم يرد به ممكنة الوجود او الثبوت في نفسها بل ممكنة الشيء
لغيرها لان الاحوال غير موجودة وثبوتها وان ثبوتها غير معلل بالغير بل
مقتضى ذواتها وان لم يكن مسبوقا في شيء من الازمنة اه اقول
اذا كان الانتفاع قديما غير منتف في شيء من الازمنة يكون الحادث ايضا
قديما بالضرورة لان الانتفاع بدون الوقوع غير معقول ولا يرد السؤال
باحتمال كونه موقوفا على شيء آخر من الحوادث ضرورة قدم الوسايط
اه اعترض عليه بانه لا يلزم من قدم الوسايط قدم تلك الامور وانما
يلزم ذلك لو كان استنادها الى تلك الوسايط بطريق الوجوب ايضا وهو
مم لجواز ان يكون على سبيل الصحة والجواز على ان جعل قوله على سبيل الصحة
والا صار وقوله على سبيل الوجوب قيدا للاستناد الموجود الى الوا
مبطل غرض المص فانه لو جاز استناد الموجود الى الواجب ابتداء على سبيل

الصحة

الصحة والحولة لكان اكثر المقدمات اعني الثالثة واثبات اللاموجود واللا معدوم
وقول المص فيه مستغني عنه لان اثبات تلك الامور على تقدير ان كل ممكن
يحتاج في وجوده الى موثر بوصف يخلص عن القول بالموجب بالذات اذ
لولا تلك الامور لا يمكن نفي موجب بالكل الحمل قوله لا على سبيل الوجوب
متعلقا بمفتقر وقيداً للاستناد المستفاد من قوله معترض لان الافتقار
الى الشيء يوجب الاستناد مخلص عن هذه الشبهات والشرط بالبرهان
المذكور في موضعه اه اقول هذا السوال الشرط ان كان في الاحوال
لانها من قبيل الثابت على مقتضى التعريف والتقسيم السابقين وبرهان
التطبيق يدل على امتناع التسلسل الثابت وما ذكر من ان برهان التطبيق
غير تام لشرائط يدل عليه ما ذكره الفاضل الشريف من تحقيق ذلك البرهان
على وجه لم يحم حوله شايبة شك هذا واعلم ان ما ذكره المص في هذا المقام
مشكل وان فرض صحة القول بالحال لانه لابد في استناد الحوادث الى القديم
من الشرط في الحوادث وتلك الحوادث اما ان يكون موجودا قارة او غير قارة
او معدوما او احوالا والاول بط باتفاق الفريقين والثاني على زعم
المص كيف لا وانما دليله على ثبوت الامور اللاموجودة واللا معدومة

موقوف على بطلانه والثالث يستلزم ذلك التسلسل الباطل باتفاق الفريقين على مقتضى مختار المص لان استناد المعدوم الحادث الى المعدوم الحادث هو استناد عدم الحادث الى عدم الحادث عند المص وان زوال الممكن انما يكون بزوال علة وجوده فح يتوقف ترتب العدمات الحادثة على ترتب الوجودات الحادثة وانه مستبطل بالاتفاق لانه في الموجودات المجتمعة لا في المتعاقبة اذ العدم الطارى للمعلول لا يكون علة مستلزمة للعدم الطارى لمعلوله والكلام فيه فتدبر والرابع نفس في الايقاعات على زعم المص حيث حكم بان تلك الامور اذا استندت الى الواجب بطريق الايجاب يلزم التسلسل في الايقاعات ان لم يجعل ايقاع الايقاع عينه وانه مح لكونه تسلسلا في الامور الثابتة واما ان يكون بطريق كون ايقاع الايقاع عين الايقاع بالذات اه ولا يخفى عليك ان استناد الحادث الى الموجب القديم لا يمكن الا بالتسلسل في طرف المبداء فاذا انقطع التسلسل الايقاعات بان يكون ايقاع الايقاع عين الايقاع يلزم ان يكون ذلك الحادث قديما على تقدير استناده الى الموجب القديم وان امكن تمشيتها بمنع استحالة التسلسل فنقول هذا المنع غير موجه لما ذكرنا

من

من ان برهان التطبيق يدل على استحالة مثل هذا الشيء ولذا القول
بعدم تمامه غير تام وان شئت شاهداله فارجع الى كتب الفاضل الشريف
ولو سلم عدم التمام تام فيمكن ان يبطل هذا الشق بان يقال المجموع
الايقاعات الغير المتناهية بحيث لا يشذ عنها شيء حادث عند حدوث
الحادث الموقوف عليه اذ يمتنع بعدم الايقاعات على الامر بالزمان
ولا بد لذلك يكون له مخصص بذلك الوقت فلو كان المخصص ايقاعا اخر
يلزم ان لا يكون ما فرضناه مجموعا بجموعا وان كان امرا آخر يلزم
ما هي الايقاعات لان توقف المجموع لا يمكن الا بتوقف واحد منه فيلزم
انقطاع السلسلة عند ذلك الواحد وهو خلاف المفروض ولا يتوهم كون
المخصص نفس الحادث لظهور لزوم الدور على ذلك التقدير وايضا يمتنع
مغاير الايقاع للايقاع غير موجه لظهور ان المحتاج اليه مغاير بالذات
للمحتاج فظهر الفرق بين الامر اللاموجود واللامعدوم اقول فيه بحث قوله
لان الممكن مطلقا اعم من ان يكون ممكن الوجود في نفسه او ممكن
الثبوت لغيره لا بد ان يحتاج الى موثر مستجمع لشرائط تاثيره فان
جعل هذا التاثير من جملة اجزاء العلة التامة يلزم من عدم وجوب

المعلول عند حصول علته التامة رجحان الممكن بلا مرجح بمعنى حصوله
بلا تاثير مؤثر فيه بعين الدليل السابق سواء كان هذا الحصول
وجود الكما في الموجودات اولا كما في غير الموجودات الثابتة للاشياء
في نفس الامر وحصول كون التاثير ايجادا لا مدخل له في لزوم ذلك
المحال وان لم يجعل من جملة اجزاء العلل الا يلزم ذلك المحال والممكنات
الموجودة ايضا كما سبق وجعله جزء من علل الموجودات دون غيرها
تحكم محض فان البديهة لا يفرق بينهما في الجزئية وعدمها وكالايقاع
لا يتبين عند تحقق علته التامة اه اقول هذا قريب من انكار البديهة
عند المنصف وما ذكره من الدليل لا يدل عليه لان عدم لزوم المحال المذكور
اعني وجود الممكن بلا ايجاد لا يستلزم عدم لزوم المحال مطلقا لان نفي
الخاص لا يستلزم نفي العام فيلزم نفي الرجحان والمرجحات اه
تعالى ان منع الاستحالة بناء على ان الترجيح من قبيل الاعتبارات وان المرجح
يجوز ان يكون منها ايضا الارادة والاختيار لا يعلل اه قال بعض
الافاضل ان البديهة يشهد بان الحالة الميلانية المسماة بالارادة
لا يتعلق الا بشيء مشعور به لذي المريد وجوده اولى من عدمه ويسمى غرضا

قالوا

قالوا وبذلك يتميز الحركة الصادرة عن المبادى العالية لا غرض لها من افعالها ثم قال فان قلت نحن نعلم بالوجدان ان ارادتنا موقوفة على غايات مشعور بها وجودها عندنا اولى من عدمها واما ان كل ارادة فهى بهذه المثابة فكلا قلت من انصف ولاحظ حالته الميلانية الحوانية التى يسمى ارادة جزم بان تلك الحالة فى نفسها مع قطع النظر عن خصوصية صاحبها لا يتعلق الا بما هو اولى ما نفينا واما ظنا واما تخيلا كما فى النايم والساهى انتهى كلامه ولا يخفى عليك انه يدل على ان متعلق الارادة لا بد ان يكون اولى بالنسبة الى الفاعل فيكون التعليل لازما لان معنى الترجيح اثبات الرجحان اه اقول هذا بحث لان معنى الترجيح اذا كان اخراج الشىء عن حد التساوى يلزم ان لا يكون ايجاد الممكن ترجيحا للمساوى نظرا الى ذاته لان ذلك التساوى مقتضى ذات الممكن ولا يمكن ان يزول عنها كما صرحوا به وكيف لا فان معنى تساوى الطرفين عدم اقتضاء الذات لها ولا شك ان هذا العدم لا يمكن ان يزول عن الممكن فى حالة حصول الطرفين ولا حصولهما قلنا ارادة الارادة عينها اه اقول لا يقال كون العلة غير المعلول بالذات امر غير معقول فكيف

يحكم بان ارادة الارادة عينها لانا نقول مراده ان اراده تعلق الارادة
الذى حكم بكونه ممكنا محتاجا الى موجد نفس الارادة المتعلقة بالحادث
فلا يحتاج ذلك التعلق فى تحققه الى ارادة اخرى حتى يلزم التسلسل ثم نقول
لانه يلزم على هذا التقدير التسلسل فى التعلقات وهو ايضا محال لا يقال
ان التعلق من قبيل الاضافات والتسلسل فيها جائز لانا نقول ذلك الجواز
لا يستلزم جواز التسلسل فى التعلقات الارادية الحادثة عند حدوث
المقدور اذ يجوز ان يكون لخصوصية هذا التسلسل محل فيستلزم استحالته
وبيان ذلك انه لا بد عند وجود المقدور من تعلق القدرة به لتخصيص
حدوث ذلك المقدور بوقته فاذا فرض ان ذلك التعلق حادث فى
ذلك الوقت فلا بد من مخصص اخر حادث فى ذلك الوقت ايضا فان
كان اراده يلزم التسلسل فى الارادات الموجودة وان كان تعلقا
يلزم التسلسل فى التعلقات الحادثة فى ذلك الوقت فنقول ح مجموع التعلقات
التى لا يشذ عنها شىء مما يتوقف عليه الحادث لا بد لها ان يكون له مخصص
بحدوثه فى ذلك الوقت لان نسبته الى جميع الاوقات على السوية وذلك
المخصص اما ان يكون تعلقا اخر فيلزم عدم كون ما فرضناه مجموعا

مجموعا واما ان يكون شيئا آخر فيلزم انقطاع السلسلة عنده لما مر في الانقطاع
واما ان يكون نفس الحادث فيلزم الدور كما سبق مثله وبهذا التحقيق ظهر صحة
ما ذكره الفاضل الشريف في شرح المواقف من ان النسبة في مثل هذا التعلقات
مع كونها من الاضافات الغير الموجودة وما ذكره في حواشي شرح التجريد من ان
النسبة في التعلقات الارادية عند المتكلمين كان قلت الحق ان توجيه
كلام ذلك الفاضل في الموضعين بان يقال لكن التعلقات ليست من الامور
الاعتبارية الفرضية بل من الامور المحققة في نفس الامر والنسبة في هذا القسم محتاجة
وان جاز في القسم الاول قلنا هذا التوجيه غير مطابق لكلام القوم صرحوا
بجواز النسبة في التعلقات العلمية وغيرها من الاضافات الغير الفرضية واشترطوا
في بطلان الوجود ما خارجا كما هو مذهب المتكلمين واما عاما للذهني ايضا
كما هو مذهب الحكماء وصرحوا بجواز النسبة في العدميات مع انها ليست من الاعتبارية
الفرضية   واعلم ان نزاع الحكماء انما هو في جواز الترجيح لا احد في جواز
ترجيح المتساويين بالنظر الى الذات الممكن سواء كان المرجح ارادة او
غيرها واما ترجيح المتساويين بالنظر الى الفاعل المختار فلم ينقله احد
سوى الاشاعرة ومراد المص يقول ان المتكلمين اوردوا التجويز ترجيح

المحتاج احد المتساويين المثال المشهور هذا المعنى فتامل بل يوجد
من الدليل على كون الواجب اول استدل الحكماء على الايجاب بان البارى تع
لا يجوز ان يكون قادرا اذ تعلق القدرة منه لاحد الضدين اما لذاتها بلا
مرجح وداع فيستغنى الممكن عن المرجح وانه يسد باب اثبات الصانع ايضا
يلزم قدم الاثر واما لا لذاتها فيحتاج تعلقها به الى مرجح ويلزم الشى المرجحات
ولا حظوا في هذا الدليل المقدمة القائلة بان يرجح احد المتساويين
بلا مرجح وداع ممتنع فجعلوها جزءا منه وفيه نظر لان عدم العلم
بالرجحان في اعتقاده حاصل انه لا يلزم من تسليم عدم العلم بالرجحان
حصول ذلك الغرض مطلقا وانما يلزم ذلك لو اراد وا بالمرجح والرجحان
في قولهم هذا المثال لا يدل على عدم المرجح بل غايته عدم العلم بالمرجح المرجح
والرجحان بحسب نفس الامر كما زعمه المص وحكم بذلك من استلزام وسوء بل المراد
المرجح والرجحان بحسب علم الفاعل واعتقاده وعدم العلم بالمرجح والرجحان
بهذا المعنى لا يستلزم عدم المرجح والرجحان بحسب اعتقاده لان العلم
بالشيء غير العلم بذلك العلم ولا يستلزمه فلا ينبغي باستفائه فلجواز ان
يكون المرجح من الفاعل وباختياره انما لم يورد كونه بعض الاختيار لان الدليل

الدال

الدال على بطلان ذلك دال على بطلانه بلا فرق   لجواز ان يكون اختيار
اه اقول قد ظهر مما نقلنا من تقريره كلام المص في تقرير دليل الاشعري بطلان
هذا الجواب حيث قال الشيخ الاختيار باطل لانه صفة محققة لا امر اعتباري
حتى ينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار او يكون اختيار الاختيار عين الاختيار
فالاولى ان يترك ههنا او لا يلاحظ في تقرير كلام المص هناك بطلان
هذا الاحتمال   او نقول لا يجب عند وجود المرجح اه اقول لو جرى الدليل
هكذا الذي يمكن من الترك فان لم يتوقف صدور الفعل عنه على مرجح يكفي في ذلك
الصدور يكون ذلك الفعل اتفاقيا صادرا بلا سبب يقتضيه وان توقف
عليه يجب لانه ح يحصل جميع اجزاء العلة التامة لا يرد ما ذكره اه لان الوجوب
بالعلة التامة لا ينافي كون الفعل اختياريا لانا نقول الذي جعل الاختيار
من جملة اجزاء العلة التامة يلزم ما ذكره من التسلسل او الانتهاء الى الاضطراري
والا يلزم الجبر ولا يمكن دفع لزوم التسلسل بما ذكره من كون اختيار الاختيار عينه
لانه ح يرجع الى الجواب الاول ويرد على المص ايضا ان الظاهر ان المراد بالمرجح
ههنا الداعي وان المقدمة القائلة بان الفعل يجب عند وجود المرجح مقدمة
الزامية مبنية على ما ذهب اليه الخصم من ان الفعل يجب عند حصول الداعي

الذی یترتب علیه الاختیار کما ان المقدمة القائلة بان الفعل ان لم یتوقف
علی مرجح یکون اتفاقا مبنی علی ذلک المذهب علی ما مر جوابه اذ قد لا یقع
مع تحقق جمیع اسبابه اقول لا نم ثبوت سوت القدرة فی هذه الصورة اذ
یجوز ان یسلب الله تعالی القدرة علی ذلک الفعل عنهم ولئن فرض ثبوت قدرتهم
علی مثل ذلک الفعل واقوی منه لا بد لنفی ذلک من دلیل وثبوت القدرة بمعنی
سلامة الاسباب غیر مفید وهذا الکلام غیر صالح للالزام اه اقول
لم یذکر المص هذا الکلام للالزام بل لاثبات ما هو الحق عنده لان الدلیل
الذی جعل جزء منه برهان علی زعمه یدل علیه وله حینئذ برهان آخر
وما ذکره المحققون من احتمال کون الارادة شوقا غیر صحیح لان الشوق
ربما یتعلق بالشیء الذی یعتقد المشتاق انه غیر مقدور له کالشوق الی
لقاء الحبیب لمن یعلم ان الوصول الیه غیر مقدور له بخلاف الارادة فان
العاقل لا یرید ما یعلم انه غیر مقدور له وایضا ان الانسان ربما یرید
تناول ما لا یشتاق الیه کشرب الادویة المرة لدفع مرضه ویشتاق
الی ما لا یریده کتناول اللذات المحرمة بالنسبة الی المتقی وقد یفرق بینهما
بان الشهوة میل جبلی غیر مقدور بخلاف الارادة ولذلک قالوا ان

ارادة

والوان ارادة المعاصي مما يواخذ عليها دون شهواتنا وفيه نظر لان
الارادة اذا كانت مقدورة لنا اضافت في وجودها الى ارادة
اخرى وهلم جرا فيلزم التسلسل قال لا يلزم من مقدورية الشيء مقدورية
جميع افرادها كما فصل في وجوه فلا يلزم التسلسل انا نقول ولا نعم
ذلك الفرق لجميع افراد الارادة على ذلك التقدير والفارق يصدق ذلك
وقد يقع من غير حصول الاسباب اه اراد بالسبب من جهة العبد السبب
الذي يستند الفعل به الى العبد سواء كان مقدورا له اولا كالقدرة
واراد بالسلب في قوله وقد يقع مع تحصيل الاسباب التي من العبد السلب
والا يلزم ان لا يكون للاصرار مدخل في الفعل وهو خلاف المطلوب وان
ان اراد بعدم تحقق الاسباب السلب الكلي المتناول للقدرة والارادة
ايضا يلزم ان لا يكون للاختيار مدخل في الفعل وهو خلاف المطلوب وان اراد
السلب الجزئي المتناول لغير الاختيار فقط لا يلزم من تحقق الفعل عند عدم
تحقق تلك الاسباب عدم كفاية الاختيار وهو فلما اراد به عدم تحقق الاسباب
التي لابد منها في استقلال العبد باختياره كالقوى القوية لمن يصدر
عنه قطع المسافة البعيدة في طرفة عين وكالعلم بتفاصيل الحركات

والا صولت الصادر بين عنا ولا شك لنز الفعل اذا جاز حصوله بدون
حصول ما لا بد منه في استقلال باختياره لم يكن العبد باختياره مستقلا
في حصول الفعل كما لنز عدم حصول الفعل مع تحقق تلك الاسباب في صورة
ما تواتر فزايع الكفار لم يقدر وعلى ايذاء الانبياء يدل على عدم استقلاله
باختياره وباقي الكلام تنبيه على تلك المقدمة اه اقول يعني ان
قول المص وايضا نفرق في الاختيارنا وقوله وكذا نفرق في الترك وقوله
وايضا نفعل بداعيه وقد نفعل بلا داعيه بدون اعتقاد الرجحان
والمثل المستعقب لها تنبيهات على المقدمة القائلة بان للعبد قصدا واختيارا
من جهة لنز القصد والاختيار لولم يثبت لكان افعال العباد كلها
جزو دية ولم يكن فرق في الاختياريات بحسب نفس الامر بين ما يقدر على تركه
وبين ما لا يقدر على تركه وكذا بين ما يقدر على فعله وبين ما لا يقدر على
فعله ومن جهة لنز يرجح احد المتساويين واقع لنا كما يصدر عنا الافعال
بداعية ويصدر بلا داعية واعتقاد رجحان وهذا الترجيح هو الاختيار
وما ذكر في المسئلة لخوارق للعادات توضيح للمقدمة القائلة بان الفعل قد لا
يقع مع تحقق جميع اسبابه التي من العبد والمقدمة القائلة بان الفعل قد يقع مع

عدم

عدم تحقق تلك الاسباب قوله وايضا لا يكن تحركات الا بتعدد الاعضاء الى قوله فعلم من

وجدانه ما يدل توضيح للمقدمة القائلة بان الفعل قد يقع من غير تحقق الاسباب

التي من العبد من جهة ان العلم بما حصل الآثار الصادرة من العبد من جملة الاسباب

التي من جهة العبد فاذا انتفى في تلك الصور ثبتت تلك المقدمة وانما جعل هذا

توضيحا لتلك المقدمة مع انه دليل عليها من جهة ان المص قد يقول سابقا

بشاهد خوارق العادات في صدور الافعال الاستدلال عليها فكان ايراد

هذا القول اعني قوله وايضا لا يمكن الحركات الخ بعد ان توضيح تلك المقدمة

لا اثباتها لم يبق ههنا شيء وبقوله قول المص وليس التفرقة بمجرد كونها

موافقة الى قوله وايضا يفرق ليس بينهما ولا موضحا لما ذكره من المقدمات

بل اورده لاثبات ان للقصد مدخلا في الترجيح والتخصيص والجواب ان اراد بالمقدمات

ما ساوى المقدمة المطوية ايضا وبالتوضيح ما ساوى الاثبات او اراد

بقوله انه يثبت بالوجدان ان للعبد قصدا واختيارا انه ثبت بالوجدان

ان له قصدا واختيارا له مدخل في الفعل وادعى ان مدخلية القصد في الفعل

معلومة بالوجدان كما ان ثبوت اصل القصد معلوم به فيكون ما ذكره

في صورة الاستدلال موضحا له لان الارادة ان كانت صفة منها

وموضحا لتلك المقدمة فتدبر قال صاحب التوضيح ولو كان موثرا طبعا لم يوجد خوارق العادات اه اقول لانم ذلك لانه يجوز لان يكون وقوعها بسلب القدرة على بعض الافعال الذى يقدر على مثله العبد وخلق القدرة على بعض الافعال الذى لا يقدر على مثله بحسب العادة كجواز خلق القدرة على الحركات القوية فى الاسماء مثلا مع انهم لا يقدرون على ذلك الفعل بحسب العادة قال التوضيح فعلم من وجدان ما يدل على الاضطرار ووجدان ان الاختيار ليس موثرا اه اقول يفهم من ظاهره ان ثبوت الاختيار له ليس وجدانيا وانا الوجدانى ما يدل عليه وان عدم استقلاله فى الفعل وجدانى ولكن مراده ان ثبوت الاختيار من حيث ان له مدخلا فى الفعل بدليل هو وجدانى وان عدم استقلال الاختيار معلوم كالوجدانيات الا انه عبّر عن هذا المعنى بهذه العبارة مبالغة فى الرد على من زعم ضرورية استقلال العبد باختياره فاجاب بان القصد مخلوق الله تعالى اه اقول ان اراد بالاستناد والمخلوقية كون العبد والبارى تعالى فاعليين قريبين للقصد فنفس الاستناد ظاهر لمزوم التوارد على معلول شخصى وان اريد بالاستناد الفاعلية وبالمخلوقية كون البارى علة بعيدة للقصد يلزم ما هرب عنه

من

ماهو يعنه من لزوم التسلسل في الاختيار لئن كان فاعلية العبد بالاختيار
او من كون القصد اضطراريا لئن كان تاثير العبد فيه بطريق الايجاب
وان دفع التسلسل بان اختيار الاختيار عينه كما ذكره سابقا كان الجواب
هذا لا ما ذكره هاهنا ولئن اريد بها المدخلية في تحقق القصد يلزم التسلسل
ان كان مدخلية العبد فيه من جهة الاختيار وكونه اضطراريا لئن لم يكن
كذلك والقائل لئن يقول اه اول هذا السؤال مع جوابه يدل على ان حمل
لفظ الاستناد والمخلوقية في كلام المص على الاحتمال الاول من تلك
المحتملات التي ذكرناها اعني احتمال كون الباري والعبد فاعلين
محتملات
للقصد لا على تقدير الحمل على المدخلية لا يرد السؤال ان اريد بالمدخلية
مطلق المدخلية وهو ظاهر ولا يتم الجواب لان الاستناد لا على سبيل الوجوب
بهذا المعنى يمكن في الموجود كما يمكن في اللاموجود واللامعدوم وان
اريد بها مدخلية القريبة لا يتم الجواب لما ذكرنا من ان الاستناد لا على سبيل
الوجوب بهذا المعنى يمكن في الموجود وعلى تقدير الحمل على كون الباري
علة بعيدة والعبد فاعلا قريبا لا يتوجه السؤال اصلا اذ يمنع الملازمة
في قوله فلا نزاع لاحد لئن اراد بالاحد مطلق الاحد لانا من يمكن فاعلية

العبد كالاشاعرة مثلا ينازع المخلوقية بهذا ولئن اراد احداً من الخصم
كالمعتزلة يمنع بطلان اللازم وقوله انا نعلم بالوجدان ان للعبد
صنعا اه اقول ان اراد به ان للاختيار العبد مدخلا في الشيء فلا نم معلومية
بالوجدان بل المعلوم بالضرورة ثبوت الاختيار لا مدخليته في شيء ولو
سلم ذلك فلا نم كون الصنع في امر لا موجود ولا معدوم لانه اما ان
يكون عبارة عن تعلق القدرة والارادة او غيره وكلاهما باطل اما الاول
فللزوم الرفع الارادة او تعلقها او للزوم كون ذلك الامر لا موجود
ولا معدوم اضطرارا واما الثاني فلان غير تعلق القدرة والارادة
الذي يمكن ان ينسب الفعل بسببه الى الفاعل منحصر في الايجاب والاعدام
فاذا بطل منع للعبد بطل صنع العبد في غير تعلق القدرة
والارادة وان اراد مجرد ثبوت القصد والاختيار فلا نم منه كون الصنع
في عدم لا حق وجوب ازالة جزء من العلة التامة للوجود على تقدير كون
ذلك الجزء موجودا فلا يصح قوله فيمتنع للعبد ازالته ولا يجب فلا يكون
له صنع في الفعل بواسطة ازالة ذلك الجزء واما ان يكون بلا واسطة يرد
عليه ما سبق من انه يجوز ان يكون بواسطة ذات المعدوم المتجدد فلا يرد

ح شيء من المحالات المذكورة وعند القدرة والداعي يجب الفعل اي
عند تحقق شرائط تعلقهما المقارن لوجود الفعل فالتخلف في بعض الصور
لانتفاء شيء من تلك الشرائط لا ينافي الوجوب عند تحققهما فان
الترجيح بالعلم غير العلم بالترجيح اقول يعني ان المرجح باعتقاد ان في
احد طرفي الفعل حكمة ومصلحة غير العلم بالمرجح بحسب الاعتقاد والفعل انما
يحتاج الى المرجح بحسب الاعتقاد لا الى العلم به والمنتفي فيما فرض من الامثلة
هو الثاني دون الاول كما توهم وهو غير صحيح مطلقا اه اقول يرد
عليه ما يقال من اسباب الفعل الموجبة له ان كانت كلها مقدورة يلزم التسلسل
وان كانت غير مقدورة فاما ان يكون كلها غير مقدورة او بعضها وكلاهما
يستلزم عدم مقدورية الفعل بمعنى استناده الى العبد بالقدرة
اما الاول فلان جميع الاسباب من القدرة وحدوثها ومن الارادة وتعلقها
وغيرها من الاسباب اذا كان ضروريا كان الفعل ضروريا بلا شبهة
فلا يكون استناده الى العبد بالاختيار سواء سمي بعض تلك الاسباب
قدرة واختيارا ام لا فانه لا فرق عند العقل بين ايجاب الفعل بالداعي
وبين ايجابه بايجاب سببه في ان كلا منهما ينافي صحة الفعل والترك من العبد

وفرض بعض تلك الاسباب قديمة فرض غير مطابق للواقع بل مجرد تسمية بلا مسمى
ويؤيد ما ذكرناه قول الفاضل الشريف في شرح المواقف حيث قال لا فرق في
العقل بين ان يأمر احد بما فعله من تلقاء نفسه وبين ان يأمره بما يخلق عند فعله ويمتنع
عند عدمه فان المأمور على كلا التقديرين متمكن من الفعل والترك وقال
ان ارادة العبد مستندة الى غيره فاذا كانت موجبة لزم الجبر قطعا وما
يقال لنا الوجوب بالاختيار يحقق الاختيار انما يصح اذا لم يستند الارادة
الى غير الفاعل مع ان في صورة الاستناد شائبة الايجاب ايضا اذا كان
الاستناد بطريق الايجاب كما مر واما الثاني فلان ذلك السبب المقدور
فرضا ينتهي بالاخرة الى غير المقدور فيلزم الجبر ايضا وهو يستلزم الجبر في الفعل
كالاول قال بعض الفضلاء لنا المرجح ارادة العبد وذلك معلوم بالضرورة
وان كانت مستندة بالاخرة الى قدرة الله تعالى فانها قد تستند الى العلم
بالمصلحة والعلم قد يستند الى الحركات الخيالية اذ الخيال منتقل من شيء
الى لازمه وضده ولازم ضده ولازم اللازم ليتمكن الانسان من الآراء
والافكار فقد ينتهي حركاته الى تصور اشياء باعثة للارادة واصل الارادة
مرجحة لان سبب السبب لا يخرج السبب عن كونه سببا وقال ايضا لنا

مقدور

مقدور العبد ليس الا حركاته وسكناته وصرف قدرته الى مآربه وحاجاته
وملزومه مما لا بد منه في حصول الفعل المقدور كاصل القدرة والارادة
والشعور فكالآلات والقوابل انما يحصل بقدرة الله ومشيته فيكون
الاثر الصادر عن قدرة العبد وارادته صادرًا عن قدرة الله وارادته
صدور الاثر عن سبب المقتضي بوجوده وقوة بارئه وما يحتاج اليه
لكن بالنظر الى الاثر صدوره بتاثير قدرة العبد وعلى وفق ارادته
فان الاثر منه فبالنظر الى الاول صح اسناده الى الله وبالنظر الى الثاني
صح نسبته الى العبد فاذن تاثير قدرة الله تعالى واصابه حق وتاثير قدرة
العبد ايضا حق وقديم الاثر بهما هذا هو الطريق الحق في هذا البحث
موافق للعقل ومطابق للنقل من كتاب الله تعالى وكلام رسوله وربما نقل
عن الراسخين في العلم انه لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين وقيل
هذا القول منقول من جعفر الصادق واولاده الكرام وقيل هذا
منقول عن طرف الامام ابي حنيفة فان قلت متى كانت القدرة والارادة
والشعور والآلات والقوابل بقدرة الله تعالى وارادته والفعل انما يحصل
من هذا المجموع فمتى ثبت هذا المجموع حصل الفعل ومتى لم يثبت فلا فكيف

يمكن اسناد الفعل الى العبد قلت لا شك ان اصل القدرة والارادة والشعور
بخلق الله سبحانه وارادته لكنها غير مختصة بطرف واحد من الفعل والترك حتى يلزم
عدم تمكن العبد بل هي صالحة لكل من الفعل والعبد يصرفها الى احدهما انتهى
كلامه ولا يخفى على المنصف انه لا يشفي العليل ولا يروي الغليل لان ما سوى
الحركات والسكنات وصرف القدرة من الاسباب الغير المقدورة اذا كان اضطراريا
حاصلا بفعل الغير موجبا لفعل العبد كان الفعل اضطراريا سواء قيل
ان سبب السبب لا يخرج السبب عن السببية او لا وفرض تلك الاسباب قدرة وارادة
وشعورا فرض مجرد لا طائل تحته فعلم مما قررناه ان المذهب المنصور في هذا
المقدم هو مذهب الاشاعرة الذي هو الدين القوي والصراط المستقيم
ينجي العقول عن مهالكها ويهديها التفويض الامور الى مدبرها ومالكها
ولعل الغاية الكبرى في امثال هذه المباحث والتعمق عنها وادعان
النظر في اصولها ومبانيها ان يظهر للعقول عجزها عن معرفة ما هو
اقرب الاشياء اليها فيعلم ان لا سبيل لها الى حريم الكبرياء وحضائر
قدسها وتعتقد بان ما يؤدي اليه نظرها في معرفة الذات والصفات
امال قليل بالنسبة الى جلاله وعظمته فتتطرق هناك عجزا وانكسارا وتضرع

بين سيدها ومولاها حالا ومقالا فمدارکها الرحمن بانوار بدايته ونصيتها باضواء ارشاده ودلالته اولئك الذين اهتدوا واولئك الفائزون واما الواقفون في شبهات العقول والاوهام والخابطون في ظلماتها والمقتحمون بحارا ومن لو رابها تماسعا فما يتذكرون اذا سلبت عن انفسهم حلاسها وظهر لهم نقصانها والى لهم الذكرى اولئك ينادون من مكان بعيد واولئك هم الخاسرون بل ربما تضمن المصالح اه اقول يعني لان الكلام حكمهم لا يخلو شئ من الحسن والقبيح الا وله عاقبة حميدة بل ربما تضمن خلق فعل واحد مصالح متعددة بخلاف الكسب فانه قد ينقلب القبيح خاليا عن الحكمة والمصلحة فلا يقبح من الله خلق القبيح والمعصية ويقبح من الخلق كسبهما وهذه المقدمة اجماعية مسلمة عند الخصم يعني لان هذا الدليل دليل الزامي فلا وجه لمنع المقدمة المسلمة عند الخصم واراد بالاجماع في قوله مقدمة اجماعية اجماع الخصوم من الاشاعرة والمعتزلة لمخالفة بعضهم لا ينافيه واعجب من ذلك انه قيل يمكن ان يقرر كلام المص على وجه يندفع استبعاد الشارح وتقريره لان عدم اتصاف غير الاختياري بالحسن والقبح الشرعيين غير مسلم لانها عبارة عن كون الفعل بحيث يحمد فاعله ويثاب او يذم ويعاقب فانتفاء

هذا المركب اما باسعاء جزء الاول او الثانى وكلاهما ولا سبيل الى شئ من الاقسام السلبه واما فلان غير الاختيارى يمكن ان يكون مشتملا على كمال او نقصان يمدح او يذم والا لما استحق البارى جلت عظمته المدح على اتصافه بصفات الحسن لان اتصافه بها غير اختيارى وكذا الغير فى اصحاب الكمالات الجبليه والنقائص الجليقه الغير الاختياريه ينبغى ان لا يمدحوا ولا يذموا عليها وهذا باطل قطعا مع لزن الاشعرى معترف بان كل كمال محمود وكل نقصان مذموم وان كان غير اختيارى فاذا كان اتصاف غير الاختيارى بالحسن والقبح الشرعى بدعوى اسعاء الجزء الاول وهو المدح او الذم يكون ناقضا صريحا وانكارا بعد اقرار واما الثانى وهو لزن اسعاء الحسن والقبح يكون بانتفاء الجزء الاول وهو الثواب او العقاب فلانه ان كان بمعنى اسعاء الوجوب فلا نزاع لغير المعتزله فيه وان كان بمعنى انتفاء الاستحقاق والمحلله وان الفعل لا يكون فى معرض الاثابه والعقاب ولا يجوز الاثابه والعقاب عليه فبعيد عن الحق جدا فالمنع المفصل بما لا يخفى ابتداء كيف لا يجوز لن شئت ابتداء ومن علم شمول علم الله وقدرته وعرف استغراق نعمه ومع ذلك نسب الى الله الجهل او العجز او البخل مثلا هل يحكم بانه استحق ابدا

الفسه

السنة الله عذابا أليما وإنما لم يعرف كيفيته أم تحكم بأنه ليس في معرض السخط
العظيم وما هذا إلا تسجيل بغباوته فظهر أن العقل يجوز أن لا يشتمل على
وصف يستحق أن يثاب فاعله لأجله أو يعاقب وأما الثالث فلأنه يلزم من بطلان
الأول ليس بطلانه فلما من بطلان الأقسام الثلاثة ظهر أن غير الاختياري يجوز
أن لا يوصف بالحسن والقبح الشرعي فظهر بما ذكرنا أن توضيح المص السند وادعاء
التناقض في كلام الأشعري صحيح غاية الصحة لتحقق فضلا عن أن يكون أعجب
انتهى كلامه وأقول هذا التقرير لا يلائم كلام المص حيث قال فإنكاره بمعنى
أنهما صفتان لأجلهما يمدح أو يذم الخ إذ المفهوم منه أن الحسن والقبح المذكور
في المقدمة القائلة بأن غير الاختياري لا يوصف بالحسن والقبح أن أريد بهما الصفتان
يكون
اللتان لأجلهما يمدح ويذم كلام الأشعري في غاية التناقض لأن الصفة
التي يمدح لأجلها أو يذم إنما هي الحسن والقبح بمعنى الكمال والنقصان وهذا
المفهوم يدل على أن المراد بالحسن والقبح المذكور في تلك المقدمة هو معنى الكمال
والنقصان لا أن الحسن والقبح الشرعي يكونان سببا المدح والذم أيضا لكونهما
من أفراد الكمال والنقصان فيحمل أن يكون مراد المص بالصفة في قوله بمعنى
أنهما صفتان تلك الصفة لأنا نقول إنما ينكر الأشعري ذلك ولا يقتضيه

مذهبه اصلا بل مقتضاه لكن صفة استحقاق المدح والثواب في حكم الله او الذم
والعقاب لا يكون مستفادا من العقل بل من الشرع وبه على كلام المص على
مقتضى تقدير هذا القائل لكن الاعتراف بالحسن والقبح بمعنى الكمال والنقصان
لا يناسب سلب الحسن والقبح بمعنى استحقاق المدح او الذم لان مرادهم بالاستحقاق
الاستحقاق في حكم الله تع لا الاستحقاق في نظر العقول ومجاري العادات كما يدل عليه
كلامه فيما سبق وفي شرح المقاصد وما اعترف به الاشعري من الحسن والقبح
بمعنى الكمال والنقصان انما يستلزم الاستحقاق بالمعنى الثاني دون الاول وما
المنكر هو المعنى الاول دون الثاني فلا تناقض في كلامه اصلا وما
ذكره المص حاصل كلام المص ههنا هو انا قاطعون بانه يقبح عند من الله تع
من العارف بذاته وصفاته ان ينسب اليه ما لا يليق به من صفات النقص
وسمات الامكان بمعنى انه يستحق الذم والعقاب في حكم الله تع سواء ورد
به الشرع او لم يرد والجواب انه مبني على استقرار الشرع في ذلك واستمرار العادات
بمثله في الشاهد فصار قبحه مركوزا في العقول بحيث يظن انه بمجرد حكم العقل
والجواب لكن وجوب التصديق سواء اول التفسير الوجوب بالجزم غير صحيح لان
الجزم هو التصديق والوجوب صفة فلا يكون عينه وايضا ليس مقصود المص

ههنا

ههنا الا الاستدلال على الحسن والقبح العقليين بان كذبه عم صلح عقلا ويلزم
منه صدقه عقلا وما ذكر الشارح من لزل الوجوب بمعنى جزم العقل بان كونه ممتنع
عقلا لا نزاع فيه لا يناسب هذا الغرض فالوجه في الحوله عن التمكين اه يقال بهذه
العبارة ان وجوب التصديق بمعنى اللزوم وجزمه الكذب بمعنى الامتناع مما
لا نزاع في كونها عقليين واما بمعنى استحقاق الثوا والعقاب فلاجل صحيحه
ان يكون ثابتا بعين الشارع على دليله اه ويمكن ان يقال الرزم معنى قوله بمعنى جزم
العقل بمعنى لزوم جزم العقل بان يكون المضاف محذوفا على ما دل عليه قوله
في الجواب التمسك الثاني حيث قال ان الوجوب بمعنى اللزوم العقلي ثابت قطعا
اه ولنز قوله وجزمه الكذب منصوب معطوف على وجوب التصديق لا مجرور
معطوف على التصديق ولز قوله وكذبه ممتنع جملة معطوفة على جزم العقل لكونها
في حكم المفرد على معنى امتناع كذبه لا منصوب معطوف على لفظ صدقه فعلى
هذا التاويل لا يرد شيء مما ذكر واما بمعنى استحقاق الثوا والعقا
اه اقول لا يخفى عليك ان مفهوم استحقاق الثوا عام للكذب ايضا فلا يصح
تفسير الوجوب الا لنز الشارح تساهل فيه لسهولة الانتقال من هذا المفهوم اى
معناه الحقيقي من جهة ان المقصود ذكر المعنى المتنازع فيه الذي اشتهر فيما بينهم

فاذا قيل بمعنى استحقاق الثواب انتقل الذهن منه الى ذلك فكانه قيل بمعنى
استحقاق الثواب على فعله والعقاب على تركه او يقول اراد به نفس الحسن وكانه
قال واما الوجوب بالمعنى الذى هو قسيم فهو بمعنى استحقاق المولى
فلا يتصور الحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه اقول قال فى شرح المقاصد لا خلاف
فى ان البارى تعالى لا يفعل قبيحا ولا يترك واجبا اما عندنا فلانه لا قبيح
منه ولا واجب عليه لكون ذلك بالشرع ولا يتصور فعله واما عند المعتزلة
فلان كل ما هو قبيح منه فهو يتركه البتة وما هو واجب عليه فهو يفعله البتة
فالمفهوم من هذا الكلام ان الخلاف ح مبنى الحكم المبنى عليه موقع الخلاف
فى قاعدة التحسين والتقبيح وهو بيّنا فى ما ذكره ههنا من ان الخلاف
فى وجوب الاصلح عليه تعالى ليس خلافا فى الحسن والقبح بالمتنازع فيه فتامل
يعنى وذهب بعضهم الى ان الاقرار باللسان ليس جزءا اقول وتفصيل
الكلام فى هذا المقام ان الايمان فى اللغة التصديق مطلقا واما فى الشرع
فاختلف الآراء فى تحقيقه وفى كونه اسما لفعل القلب فقط او لفعل اللسان
فقط او لفعلهما جميعا وحدهما او مع ساير الجوارح فهذه طرق اربعة فعلى
الاول قد يجعل اسما للتصديق على النبى فيما علم مجيئه بالضرورة من الدين

اى فيما اشتهر كونه من الدين حتى يعلمه العامة من غير افتقار الى نظر واستدلال كوحدة
الصانع ووجوب الصلوة ويكفي الاجمال فيما يلاحظ اجمالا والتفصيل فيما يلاحظ
تفصيلا حتى لو لم يصدق بوجوب الصلوة مثلا عند ملاحظته كان كافرا
وقولنا ما علم بالضرورة مجيئه ليخرج ما لا يعلم بالضرورة لكن النبي جاء به كا
لاجتهاديات فلذا لا يكفر منكر الاجتهاديات الا ما اجمعوا عليه وهذا مذهب
الشيخ واكثر الائمة كالقاضي والاستاذ ووافقهم على ذلك الصالحي وابن
الراوندي من المعتزلة وقد يحصل اسم المعرفة فقوم بالله وهو مذهب
جهم بن صفوان وقوم بالله وبما جاءت به الرسل اجمالا وهو منقول عن بعض
الفقهاء وفرقوا بين المعرفة والتصديق تارة بان التصديق نسبة الصدق
الى المتكلم اختيارا والعلم قد يخلو عن الاختيار كما اذا ادعى النبي النبوة
واظهر المعجزة فوقع في قلبه صدقه ضرورة من غير ان ينسبه اختيارا فانه
لا يقال في اللغة انه صدقه فلا يكون ايمانا شرعيا وتارة بان العلم والمعرفة
كيفية نفسانية او انفعال وهو حصول المعنى في القلب والتصديق القلبي
ليس كذلك بل هو ايقاع النسبة اختيارا الذي هو كلام النفس ويسمى فعل القلب عقد صح
فالسوفسطائي عالم بوجود النهار وكذا بعض الكفار بنبوة النبي عم لكنهم

ليسوا مصدقين لغة لانهم لا يحكون اختيارا بل يتكدون وفي الكل من
يكاد يقول بانه اسم بمعنى آخر غير التصديق والمعرفة هو التسليم الا انه يعود
بالاخرة الى التصديق وعلى الثاني وهو جعله اسما لفعل القلب واللسان فقط
اعني الاقرار بجميع ما جاء من عند الله النبي ع م فقد يشترط معرفة القلب حتى لا يكون
الاقرار بدونها ايمانا واليه ذهب الرقاشي زاعما ان المعرفة توجد ضرورة
لا محالة فلا يجعل في الايمان لكونه اسما لفعل مكتسب لا ضروري ومعرفة لن
لا يكلف بالايمان من حلا عن المعرفة لان التكليف بالمعرفة محال عنده لكونها
ضرورية على زعمه فيكون التكليف بالاقرار في حال المعرفة الذي هو الايمان
على مذهبه محالا ايضا بالنسبة الى من خلا عن المعرفة واما التكليف بالايمان
بالنسبة الى العارف تكليف بالاقرار الذي هو ضياوي وقد يشترط التصديق
ايضا واليه ذهب القطان وصرح بان الاقرار الخالي عن المعرفة والتصديق
لا يكون ايمانا وعند اقترانهما يكون الايمان هو الاقرار فقط وقد لا يشترط
شيء منهما واليه ذهب الكرامية حتى قالوا من انكر بالقلب واقر باللسان
يكون مومنا الا انه يستحق الخلود في النار ومن لم يقر باللسان وصدق
بالقلب لم يستحق الجنة فاذا تاملت علمت ان ليس لهولاء الفرق

القلب

الثلث كثير حلاق وفيما يرجع الى الاحكام وعلى الثالث وهو ان يكون اسما لفعل
القلب واللسان جميعًا وهو المنقول عن ابي حنيفة فهو اسم للتصديق المذكور مع
الاقرار فعلى هذا من صدق بقلبه ولم يكن له اقرار باللسان في عمره مرة لا يكون
مومنا عنده ولا يستحق دخول الجنة ولا النجاة من الخلود في النار بخلاف
ما اذا جعل اسما للتصديق فقط فان الاقرار مجرد شرط لاجراء الاحكام
في الدنيا ولا يخفى ان الاقرار لهذا الغرض لا بد ان يكون على وجه الاعلان
والاظهار على الامام وغيره من اهل الاسلام بخلاف ما كان لاتمام
الايمان على ما مقتضى مذهب ابي حنيفة فانه يكفي مجرد التكلم وان لم يظهر
على غيره ثم الخلاف فيما اذا كان قادرا وترك التكلم لا على وجه الاباء
اذ العاجز كالاخرس مومن وفاقا والمصر على عدم الاقرار مع المطالبة
به كافر وفاقا لكون ذلك من امارات عدم التصديق واما على الرابع وهو
ان يكون الايمان اسما لفعل القلب واللسان وساير الجوارح فقد يجعل
تارك العمل خارجا عن الايمان داخلا في الكفر واليه ذهب الخوارج او
غير داخل فيه وهو القول بالمنزلة بين المنزلتين واليه ذهب المعتزلة الا
انهم اختلفوا في الاعمال فعند ابي علي وابي هاشم فعل الواجبات وترك

المحظورات وعند ابي الهذيل وعند ابي عمار فعل الطاعات واجبة كانت او مندوبة
قال الشارح في شرح المقاصد لكن الخروج عن الايمان وحرمان دخول الجنة
بترك المندوب مما لا ينبغي ان يكون مذهبا لعاقل لان اعني المندوب ما يثاب
على فاعله ولا يعاقب على تركه فكيف يمكن ان يكون سببا لحرمان الجنة ودخول
النار واقول يجوز ان يكون سببه حرمان الجنة ودخول النار عند القائلين
بهذا المذهب هو الخروج عن الايمان والدخول في المنزلة بين المنزلتين بسبب
ارتكاب الكبيرة التي لم يتب عنها على ما دل عليه ما نقل عنهم في الكتب
الكلامية لا مجرد الخروج عنه والدخول فيها اعم من ان يكون بسبب ارتكاب
الكبيرة او بترك المندوب وهذا ليس بابعد من مذهب الكرامية القائلين بان
من اضمر الكفر واظهر الايمان يكون مؤمنا في نفس الامر ولكن يستحق الخلود في النار
وقد لا يجعل تارك العمل خارجا عن الايمان بل يقطع بدخول الجنة وعدم خلوده
في النار وهو مذهب اكثر السلف وجميع ائمة الحديث وكثير من المتكلمين والمحكي عن
مالك والشافعي والاوزاعي وعليه الاشكال ظ وهو انه كيف لا ينتفي الشيء مع انتفاء
ركنه اعني الاعمال وكيف يدخل الجنة من لم يتصف بما جعل اسما للايمان وجوابه
ان الايمان يطلق على ما هو الاصل والاساس في دخول الجنة وهو التصديق

وحده

وحده او مع الاقرار وعلى ما هو الكامل المنجي بلا خلاف وهو التصديق مع
الاقرار والعمل وموضع الخلاف ليس مطلق الاسم الاول ام للثاني
وبان من احدث الايمان توصف به اه اقول يرد عليه انه لا ينفي شرطية الاقرار
مطلقا اذ يجوز ان يكون الشرط مجرد وجود الاقرار سواء كان في الحال او في
الماضي قال في شرح المواقف لنا على ما هو المختار عندنا وجوه الاول
الايات الدالة على محلية القلب للايمان نحو اولئك كتب في قلوبهم الايمان
ولما لم يدخل الايمان في قلوبكم وقلبه مطمئن بالايمان الثاني جاء الايمان
مقرونا بالعمل الصالح في غير موضع من الكتاب نحو الذين امنوا وعملوا الصالحات
وهو يدل على التغاير وعلى ان العمل ليس داخلا فيه لان الشيء لا يعطف على
نفسه ولا الجزء على كله ومنها ومما يدل على كونه مقرونا بضد العمل الصالح
مفهوم قوله الذين امنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم فانه يستفاد منه اجتماع
الايمان بظلم والا لم يكن لنفي اللبس فايدة ومن العلوم ان الشيء لا يمكن اجتماعه
مع ضده ولا مع ضد جزئه فيثبت ان الايمان ليس فعل الجوارح ولا مركبا منه
فيكون فعل القلب وذلك اما التصديق واما المعرفة والثاني بط لانه خلاف
الاصطلاح المعلوم من النقل وقد عرض بطلانه بما ذكر تمت

هذا حل المغلطة المسماة بالجذر الأصم صح

وقد يستدل على نفي الحسن والقبح العقليين بانه لو كان الحسن والقبح ذاتيين
لزم اجتماع المتنافيين في اخبار من قال هذا الكلام الذي اتكلم به الآن
ليس بصادق فان صدقه يستلزم كذبه وبالعكس واخبار من قال الكلام
الذي اتكلم غدا ليس بصادق على ان يكون قضية خارجية ثم اقتصر في الغد
على قوله كل الكلام الذي تكلمت امس صادق فان صدق كل من الكلام
الغدي والامسي يستلزم عدم صدقهما وبالعكس قال في شرح المقاصد
وهذه مغلطة يتحير في حلها عقول العقلاء وفحول الاذكياء ولهذا اسميتها
مغلطة الجذر الاصم ولقد تصفحت الاقاويل ولم اظفر بما يروي الغليل
فتاملت كثيرا فلم يظهر الا اقل من القليل وهو ان الصدق والكذب كما
يكون حال الحكم اي النسبة الايجابية او السلبية على ما هو اللازم في جميع القضايا
فقد يكون حكما اي محكوما به محمولا على الشيء بالاشتقاق كما في قولنا هذا صادق
وهذا كاذب ولا يتناقضان الا اذا اعتبر حالين لحكم واحد او حكمين
على موضوع واحد بخلاف ما اذا اعتبر احدهما حال الحكم والاخر حكما فلا تناقض في
المرجع اصلا فاجليا كما في قولنا السماء تحتنا صادق او كاذب او خفيا

كما

كما في الشخصية التي هي مناط المغلطة تنافيا اذا فرضناها كاذبة لم يلزم
الا صدق نقيضها وهو قولنا هذا الكلام صادق فيقع الصدق حكما
للشخصية لا حال لحكمها وانما حال حكمها الكذب والصدق حال النسبة
الايجابية التي هي حكم النقيض وحكم للشخصية التي هي الاصل فلم يجتمعا
حالين لحكم ولا حكمين لموضوع وكذا اذا فرضناها صادقة ولعل
المجيب يمنع تناقض الصدق والكذب المتلازمين بناء على رجوع احدهما
الى حكم الشخصية والاخر الى موضوعها يرد عليه لكن صدق القضية التي
محمولها الصدق او الكذب وان لم يناقض الصدق والكذب الذي اعتبرا
حال القضية لكنه يستلزم نقيضها الذي هو الصدق والكذب فيلزم من
اجتماعهما اجتماع الصدق والكذب الذي هو حال الحكم فان قولنا زيد قائم
كاذب او صادق مثلا ولئن لم يناقض صدق قولنا زيد قائم او كذبه
لكنه يستلزم كذب ذلك القول او صدقه الذي هو مناقض لصدقه او
كذبه لان مفهوم قولنا زيد قائم كاذب او صادق هو لزن الحكم بالقيام
على زيد متصف بالكذب او الصدق في نفس الامر ولا شك لزن صدقه يستلزم
اتصاف الحكم في قولنا زيد قائم بالكذب والصدق الذي هو حال ذلك الحكم فيلزم

من اجتماع صدق ذلك القول مع صدق قولنا زيد قايم او كذبه اجتماع
الصدق والكذب الذى هو حال الحكم فى قولنا زيد قايم وكذا الحال فى المغلطة
فى كلتا الصورتين فان صدق قولنا هذا صادق وان لم يناقض صدق قولنا
هذا الكاذب وكذبه لكنه يستلزم اجتماع الصدق والكذب الذى هو حاصل
الحكم فى قولنا هذا الكاذب بواسطة استلزامه صدق هذا القول الذى هو مناقض
لكذبه وقس عليه حال المغلطة فى صورة الكلام الغير والاسبق واقول يمكن حل
صور فى المغلطة اما الاولى فيتوقف على مقدمة الاولى ان الصدق
والكذب كما يكونان حال الحكم يكونان محمولين عليه حال كون المقصود منها
اثبات ذلك الحال على موضوعه الذى هو الحكم والثانية ان ذلك الحال مغاير
للحكم مغايرة ذاتية لان معناه مطابقة الحكم للواقع وعدمها ولا شك ان كلا
منهما مغاير له بالذات والثالثة ان الحكم بحال الشئ المغاير له بالذات مغاير
لذلك الشئ بالذات وهو ظ واذا تمهد هذه المقدمة فنقول اذا قلنا هذا
صادق او كاذب فاذا اشرنا بهذا الى غير هذه القضية يتصور الحكم باحدهما
على ذلك الغير ويكون القول الدال عليه قضية وهو ظ واما اذا اشرنا الى نفسها
فلا يتصور الحكم عليها ولا يكون ذلك القول قضية وان كان فى صورتها اذ الحكم

بالصدق

بالصدق او الكذب على الشئ حكم بحاله عليه كحكم المقدمة الاولى ولكن الحكم باحدهما
على الشئ حكم بحال الشئ المغاير له بالذات كحكم المقدمة الثانية والحكم على
الشئ بحاله المغايرة له بالذات مغاير لذلك الشئ بالذات كحكم المقدمة الثالثة
ولا شك انا اذا اشرنا بهذا الى نفس القضية لا يكون الحكم بالصدق او بالكذب
مغايرا بالذات للشئ الذى هو موضوع لها اعنى الحكم والا لكان المحمول فى
القضية التى جعلت مرآة لملاحظة القضية التى اعتبر الصدق حالا لها مغايرا
المحمول هذه القضية الملحوظة بالذات مغايرة ذاتية وهو نحو لاستلزام
كون هذه القضية الواحدة التى يصح الاخبار عن نفسها بالصدق او الكذب
قضيتين متغايرتين بالذات يكون احدهما مرآة لملاحظة الاخرى كقولنا
زيد قائم زيد قائم كاذب واما الثانية فموقوف على مقدمتين الاولى
ان احتمال الصدق والكذب من لوازم الخبر والثانية ان سبب هذا الاحتمال
امكان كون الحكم بحسب العقل الامر مع كل واحد منهما بدلا عن الآخر نص عليه
الفاضل الشريف فى شرح المصباح واذا تمهد هذا فنقول اذا قلنا
كل خبر يصدر عنى فى الغد فهو كاذب فاذا اردنا بالموضوع الخبر
الذى لا يلزم من كونه كذبا لكلام الاسبق لا يلزم اجتماع الصدق والكذب

في كلام واحد وهو ظ واما اذا عمم لكل كلام وحكم عرفي لا يكون ذلك الكلام
خبرا وان كان في صورته بيانه ان احتمال الصدق والكذب من لوازم
الحكم والخبر وهو منتف ههنا لانتفاء سببه وهو امكان تحقق الحكم
مع كل من الصدق والكذب بدلا عن الاخر اذ تحقق الحكم بثبوت الكذب
للكلام العرفي مع صدقه هو بعينه مع كذب الكلام العرفي فاذا كان
من الكلام العرفي ما يكون كونه مستلزما لكذب الكلام الاسي يكون تحقق
الحكم الاسي مع صدقه راجعا الى بعينه مع كونه ح لا يتصف الحكم على تقدير
بعينه بامكان التحقق بدلا عن الآخر بل يتصف ابدا بامكان احدهما
فقط وكذا الحال اذا حكمنا الكلام الاسي صادق فان تحقق الحكم بثبوت
الصدق للكلام الاسي مع صدقه بعينه مع صدق الكلام الاسي والحال ان
صدقه يستلزم كذبا لكلام العرفي فيرجع تحقق هذا الحكم مع صدقه الى
بعينه مع كذبه فيمتنع في هذه الصورة ايضا امكان التحققين بدلا عن الاخر
فيلزم انتفاء سببه وهو احتمال الحكم للصدق والكذب فيكون الكلام العرفي
خاليا عن الحكم كالاسي لانتفاء لازمه وبالجملة فلابد في هذا المقام من ان
يمنع الحكم ولازمه لانتفاء سببه ومن سلم احدهما والتزم حل المغلطة لم يكن

علم

على بصيرة في تخصيص هذا المقام فان قلت اذا اوردت المغلطة على لزوم

احتمال الصدق والكذب للخبر او في الاحتمال والامكان على وجه بيّناه ول

صورة المغلطة كيف الطريق الى التخلص عنها قلت الطريق الى منع الحكم

في صورة المغلطة بناء على ان كل كلام يتضمن الاخبار عن نفسه بالكذب فرضا

خال عن الحكم في نفس الامر فلا يكون قضية وخبرا وان كان في صورته بيانه

ان دلالة كل خبر ليس الا على مدلوله الذي اشتمله من النسبة والحكم الايجابي او

السلبي ولا يمكن اجتماع الدلالتين اي الدلالة على الحكم الايجابي و

الدلالة على الحكم السلبي في كلام واحد فان قولنا زيد قائم وقولنا

زيد قائم كاذب ليس مدلولهما الا الحكم بثبوت القيام والكذب لموضوعهما

فلو فرضنا كلاما يتضمن الاخبار عن نفسه بالكذب يلزم اجتماع الدلالتين

في ذلك الكلام لان الاخبار بكذب القضية مثلا يتضمن الاخبار بالنسبة

الثبوتية التي بين محمول تلك القضية وموضوعها ليست بواقعة وهذا

الاخبار والدلالة ينافي الاخبار والدلالة على ان تلك النسبة واقعة

ولا يتصور اجتماعهما في كلام واحد فنقول اذا قلنا مثلا هذا الكاذب

وكل كلام عندي كاذب فمدلولها ليس الا ثبوت الكذب لموضوعها ول

كل

دلالة لها على نفي ذلك الثبوت فلو اعتبر في مدلولها الاخبار عن نفسها بالكذب
يلزم ان يعتبر في مدلولها سلب ذلك الثبوت لان الاخبار بكذب القضية
يتضمن ويستلزم الاخبار بان نسبة محمول تلك القضية الى موضوعها
ليست بواقعة فلو اعتبر في قولنا كل كلام عندي مثل الكلام الذي يستلزم
ان يكون ذلك القول متضمنا للاخبار عن نفسه بالكذب يلزم اجتماع الدلالة
على الحكم الايجابي مع الدلالة على الحكم السلبي في ذلك القول وهو بين البطلان
فلا بد ان يستثنى من موضوع تلك القضية مثل ذلك الكلام بمعاونة دلالة
اللفظ فلا يلزم اجتماع الصدق والكذب في كلام واحد وهذا الحل عام
جار في جميع صور هذه المغلطة فهذا ما سنح الخاطر الفاتر
والنظر القاصر وربما يكون عند الغير ما هو الخير تمت

سنة سبع وعشرين وتسعمائة

العبد عاصي الخطايا والتقصير فاني
والتوبة عاني

بسم الله الرحمن الرحيم

يارب من كل الورا تضيقت

شكاها

سبب تحریر کتاب شریف و موجب خط ضعیف قلمه عزم اولدرکه شو بقدر واقع اولدیده

ان یوما بمر ذکرک فیه یصفوا فذاک یوم مبارک

حرره العبد الحقیر

لطفی الحاجی

غفر له

سبب تحریر اولدر بر شیء عجیب وقوع بولدی خطاب قلم مرعیا اولدر در شکل شو نقدیه واقع اولدقده